افکارِ غالب



ڈاکٹر خلیفہ
عبدالحکیم

مقدمہ

غالبؔ ان شعرا اور مفکرین میں سے ہیں جن کی قدر ان کی زندگی میں کم ہوتی ہے، لیکن اِس دنیا سے گذر جانے کے بعد زمانہ ان کا قدرشناس بنتا ہے۔ یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ غالبؔ اپنی زندگی میں گمنام شاعر رہا۔ ملک کے اطراف واکناف میں اس کے قدردان موجود تھے جو اس کو بلند پایہ شاعر سمجھتے تھے، لیکن غالبؔ جس قدردانی کا مستحق تھا اور اپنے آپ کو مستحق سمجھتا تھا، وہ اُس کو اپنی زندگی میں نصیب نہ ہوئی۔ اس کے کئی وجوہ تھے، ایک وجہ تو یہ تھی کہ وہ اُردو سے کہیں زیادہ فارسی کا شاعر تھا اور فارسی ملک کی زبان نہ تھی۔ تیموری دربار کی زبان بھی فارسی کی بجائے اُردو ہو چکی تھی۔ اور آخری مغل بادشاہ خود اُردو زبان کا شاعر تھا۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ غالبؔ کی اُردو شاعری جس کا زیادہ حصہ شباب کے پندرہ بیس برس کی پیداوار ہے، بیدلیت کا شکار ہو گئی تھی۔ غالب بیدلؔ کے افکار اور طرزِ تخیل کا گرویدہ تھا۔ بیدلؔ نے نثر اور نظم میں زبان اور بیان کو دور از کار تشبیہات اور استعارات کی بھول بھلیاں بنا دیا تھا۔ اس کے ہاں معنی آفرینی معما آفرینی بن گئی تھی۔ لیکن بیدلؔ کے لیے یہ اندازِ بیان طبع زاد اور مقتضائے طبیعت تھا اور فارسی زبان کا مزاج اور اس کی ساخت بھی کچھ ایسی تھی کہ

ایک اچھی خاصی مقدار اچھی شاعری کی ہے جن سے عوام اور خواص دونوں طبقے لذت اندوز ہو سکتے ہیں۔ مگر ریختہ کی شاعری جوں کی توں ہو یا انتخاب کردہ، غالبؔ کے بعد کا ترقی یافتہ اور سلجھا ہوا ذوق خود اس کو بہت قابل قدر نہیں سمجھتا۔ غالبؔ اپنے آپ کو اُردو کا شاعر نہیں سمجھتا تھا۔ فارسی میں جابجا اس نے اس کا ذکر کیا ہے۔

ایک فارسی قطعہ میں صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ذوقؔ سے اپنا مقابلہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تم اُردو زبان کی شاعری اور پُر گوئی پر فخر کرتے ہو، لیکن شاعری کا کمال شعر کی لطافت اور کیفیت میں ہے۔ اس کی مقدار اور کمیت میں نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ مقابلہ ہی غلط ہے۔ میں تمہارا ہم فن ہی نہیں اور شاعری میں ہم زبان بھی نہیں۔ تم پُرگوئی کا ڈھول بجاتے ہو، میرے ہاں نغمۂ چنگ ہے۔ آواز دھیمی ہے لیکن لطیف اور روح پرور موسیقی ہے۔ میری اُردو شاعری تو میرے گلزار سخن کا ایک مرجھایا ہوا پتا ہے، اور اس مجموعۂ اُردو میں میری شاعری کا اصلی رنگ نہیں جھلکتا۔ میری فارسی شاعری کے آئینے میں میرے جوہر دیکھو۔ اُردو تو میرے آئینۂ کمال پر محض زنگ کی حیثیت رکھتا ہے۔ فارسی کا رنگ دیکھو اُردو کا زنگ کیا دیکھتے ہو۔ ہنر میں دشمنی اور رقابت کے لیے ہم فنی شرط ہے۔ "بود ہم پیشہ باہم پیشہ دشمن،، تم میرے ہم زبان اور ہم نوا نہیں ہو اور میرے ہم فن نہیں ہو۔ تم جس شاعری پر فخر کرتے ہو وہ میرے لیے باعثِ ننگ ہے۔ میں اُردو کی اس قسم کی شاعری میں تمہارا حریف کیوں بنوں اور تم خواہ مخواہ دشمنی کیوں برتو۔ تمہارے اور میرے راستے الگ الگ ہیں۔

اے کہ در بزمِ شہنشاہِ سخن درس گفتۂ   کے بہ پُرگوئی فلاں در شعر ہم سنگ من است
راست گفتی لیک میدانی کہ نبود جاے طعن   کمتراز بانگِ دُہل گر نغمۂ چنگ من است
نیست نقصاں یک دو جزو است از سوادِ ریختہ   کاں دژم برگے ز نخلستانِ فرہنگ من است
فارسی بیں تا بہ بینی نقش ہاے رنگ رنگ   بگزر از مجموعۂ اُردو کہ بے رنگِ من است
فارسی بیں تا بہ بینی کاندر اقلیمِ خیال   مانی و ارژنگم و آں نسخہ ارتنگِ من است

وہ اس قسم کے جنون کو کسی قدر برداشت کر سکتی تھی۔ غالبؔ نے ریختہ جیسی بے مایہ زبان میں بیدلیت کا انداز اختیار کیا اور اپنے تخیل کو بیدلؔ سے بھی کہیں زیادہ بے عنان کر دیا۔ نتیجہ وہی ہوا جس کو غالبؔ نے خود محسوس کیا:

طرز بیدلؔ میں ریختہ لکھنا

اسد اللہ خاں قیامت ہے

اچھے اچھے شعر فہم اور نکتہ سنج معاصرین بھی مرزا کے اشعار سمجھنے سے عاجز رہ گئے اور بجا طور پر اعتراض کرنے لگے کہ شاعری کا مقصد یہ ہے کہ وہ انسانوں کے تاثرات کی ترجمان ہو۔ کہنے والا خود کہے اور سننے والا سمجھے اور اس سے اثراندوز ہو۔ یہ کیا شاعری ہے کہ فقط کہنے والا خود سمجھے یا اس کا خدا سمجھے۔ مطلب زیادہ تر فی بطنِ شاعر رہے لیکن غالبؔ ایک مدّت دراز تک اس کو اپنا کمال سمجھتا رہا کہ کوشش کے باوجود بھی اچھے سخن فہم معاصرین تک اس کے مطلب کو نہ پا سکیں:

آگہی دام شنیدن جس قدر چاہے بچھائے

مدعا عنقا ہے اپنے عالمِ تحریر کا

اور اس پر فخر کرتا رہا کہ:

گر خامشی سے فائدہ اخفائے حال ہے

خوش ہوں کہ میری بات سمجھنی محال ہے

وہ کہتا ہے کہ میں مشکل پسندی پر مجبور ہوں۔ (ع):

گویم مشکل وگرنہ گویم مشکل

اس بے راہ روی کا پوری طرح اندازہ کرنا ہو تو بھوپال والا نسخۂ حمیدیہ دیکھیے۔ یہ ریختہ کا وہ دیوان ہے جس میں غالبؔ کی طرف سے ابھی کوئی کتر بیونت ہوئی ہے اور نہ اس کے سخن فہم احباب کی طرف سے کوئی انتخاب کا عمل ہوا ہے۔ منتخب شدہ مطبوعہ دیوان بھی بیدلیت سے معرّا نہیں ہے۔ معمّائی اشعار اس میں بھی کافی تعداد میں باقی رہ گئے ہیں۔ لیکن

لیے جب تک میں معرض وجود میں تھا میری قدر شناسی نہیں ہوئی جب میں معدوم ہو جاؤں گا تو زمانے میں میری شہرت ہو گی۔

کوکبم را در عدم اوج قبولی بوده است　　شہرت شعرم بہ گیتی بعد من خواہد شدن

مطرب از شعرم بہر بزمے کہ خواہد زد نوا　　چاکہا ایثار جیب پیرہن خواہد شدن

جس محفل میں گویا میرے اشعار گائے گا، سننے والے جوش و مستی میں اپنے گریبان پھاڑ لیں گے۔ جہاں میں نے معارف و اسرار بیان کیے ہیں ان اشعار کے متعلق شیخ و برہمن میں لڑائی ہو جائے گی۔ مذہب پیشہ لوگوں میں جو مذاقِ فتنہ پایا جاتا ہے، میرا حرف حرف اس کا تختۂ مشق بن جائے گا۔ شیخ صاحب ناز کریں گے کہ اس میں ہمارا مطلب بیان ہوا ہے اور برہمن اس پر مصر ہو گا کہ اس میں میرے مشرب کی تائید کی گئی ہے۔ علامہ اقبال کے سامنے میں نے یہ شعر پڑھا تو فرمانے لگے کہ مذاق فتنہ کی ترکیب اور یہ نفسیاتی بصیرت غالب کے کمالات میں سے ہے:

حرف حرفم در مذاقِ فتنہ جا خواہد گرفت　　دستگاہ ناز شیخ و برہمن خواہد شدن

یہ پیش گوئیاں کرنے کے بعد یک بیک اس کو شک پیدا ہوتا ہے اور سوچنے لگتا ہے کہ یہ سب کچھ میں اس مفروضہ پر کہہ رہا ہوں کہ دنیا میں اس قسم کی شاعری کے متعلق ذوقِ سخن باقی رہے گا اور ترقی کرے گا، لیکن زمانہ جس طرف جا رہا ہے اس سے تو زیادہ تر یہ احتمال پیدا ہوتا ہے کہ اشعار کا یہ دفتر جل کر خاک سیاہ ہو جائے گا۔

ہے چہ میگویم اگر انیست وضعِ روزگار　　دفترِ اشعار بابِ سوختن خواہد شدن

فقدانِ ذوق کی وجہ سے یہ ہو گا کہ وہی شاہدِ مضمون جو اب جانوں اور دلوں میں مستِ خرام رہتا ہے، گنواروں کی طرح کام و دہن کے کوچوں میں آوارہ پھرتا نظر آئے گا۔ اشعار لوگوں کی زبانوں پر تو ہوں گے لیکن دل و دماغ میں نہیں اتریں گے۔ شارح اور نقاد ایسے پیدا ہو جائیں گے جن کی مثال یہ ہو گی کہ بے بصارت و بے بصیرت اندھا سخن فہمی کے دعوے کا آئینہ سامنے رکھ کر بیٹھا ہے۔ اور مفلوج ہاتھ ہے۔ جو گیسوے سخن کی مشاطگی کا مدعی ہے:

کے درخشد جوہرِ آئینہ تا باقیست زنگ صیقلی آئینہ ام ایں جوہر آں زنگِ من است

دشمنی را ہم فنی شرط است و آں دانی کہ نیست از تو نبود نغمہ در ساز ے کہ در جنگِ من است

در سخن چوں ہم زبان و ہم نوائے من شدی چوں دلت را پیچ و تاب از رشک آہنگِ من است

راست مے گویم من واز راست سرنتواں کشید

آنچہ در گفتار فخر تست آں ننگِ من است

غالبؔ کا فارسی کا کلام اُردو کے مقابلے میں بہت زیادہ صاف ہے۔ اگرچہ کہیں کہیں بیدلیت کا چسکا عود کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ غالبؔ کا نصب العین یہ تھا کہ وہ فارسی کے مستند اور باکمال شعرا کے زمرے میں داخل ہو جائے۔ ریختہ گو شاعروں میں سے وہ کسی کو قابلِ تقلید نہیں سمجھتا، اور نہ وہ چاہتا ہے کہ اس کو اس لڑی میں پرویا جائے جس میں اس کو موتیوں کے مقابلے میں خزف ریزے زیادہ نظر آتے ہیں۔ وہ وہاں پہنچنا چاہتا ہے جہاں عرفیؔ اور نظیریؔ پہنچے۔ اور جہاں صائبؔ اور طالبؔ اور کلیمؔ کی بزمِ سخن ہے۔ اپنے ارتقائے کمال میں اس کا اندازہ کرتا رہتا ہے کہ اب میں کہاں تک پہنچ گیا ہوں۔ اور پھر آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے:

تو زایں شیوۂ گفتار کہ داری غالبؔ گر ترقی نہ کنی شیخ علی را مانی

میاں غالبؔ اب جہاں پہنچ گئے ہو اگر مزید ترقی نہ بھی کرو تو شیخ علی حزیں کے مماثل تو ہو ہی گئے ہو۔

اپنے فارسی کلام کے متعلق پہلے پیش گوئی کرتا ہے کہ جوں جوں زمانہ گذرتا جائے گا اس کے قدر دان پیدا ہوتے جائیں گے۔ یہ سخن شراب ہے۔ کچھ عرصہ خریداری کے قحط کی وجہ سے اگر خُم میں پڑی رہے تو اس میں نقصان نہیں فائدہ ہے، جس قدر پرانی ہوگی اسی قدر مستی آفریں ہو گی۔ ایک پوری غزل پیش گوئی کے انداز میں کہی ہے:

تا ز دیوانم کہ سرمستِ سخن خواہد شدن ایں مے از قحط خریداری کہن خواہد شدن

کہتا ہے میر اطالعِ تقدیر یہی ہے کہ اس کو عدم میں اوجِ قبول حاصل ہوتا ہے۔ اسی

ہاتھ بک گیا۔ ناشروں اور کتب فروشوں نے ہزار ہا روپے کی رقمیں اس سے کمائیں۔ اس ہر دلعزیزی اور غیر معمولی قدردانی کی وجہ معلوم کرنا کچھ دشوار نہیں۔ فارسی کی ناقدری تو اس لیے ہوئی کہ سیاست اور تمدن کے انقلاب سے فارسی کا جو رہا سہا چرچا تھا، وہ بھی جاتا رہا۔ فارسی ہندوستان میں قوم کی زبان نہ تھی بلکہ حکومت کی زبان تھی۔ حکومت میں فارسی کی جگہ انگریزی نے لے لی اور جہاں انگریزی کا تسلط نہ ہو سکا وہاں اُردو کو فروغ حاصل ہو گیا۔

اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر اُردو کی طرف بھی زمانے کا رخ پھرا تو اس میں خاص طور پر غالبؔ کی یہ قدردانی کیوں ہوئی۔ اُردو زبان بیسیوں شاعر پیدا کر چکی تھی جن میں میرؔ جیسا پُر سوز غزل گو بھی تھا جس کے متعلق غالبؔ بھی اعتراف کرتا ہے:

ریختہ کے تمہیں استاد نہیں ہو غالبؔ کہتے ہیں اگلے زمانے میں کوئی میرؔ بھی تھا

سوداؔ، انشاؔ، ناسخؔ، آتشؔ، مومنؔ، ذوقؔ، کسی کی طرف زمانے نے توجہ نہ کی۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ آزادؔ کی "آبِ حیات،، پڑھ کر ان کی یاد تازہ کر لی۔ آزاد نے ذوقؔ کا بہت ڈنکا پیٹا مگر زمانہ گوش بر آواز نہ ہوا۔ غالبؔ کے ساتھ اس نے ناانصافی برتی اور یہ کہہ کر چل دیا کہ مرزا غالبؔ نے ایسا ڈھول بجایا کہ لوگ متوجہ ہوئے، کوئی سمجھا کوئی نہ سمجھا لیکن سب نے واہ واہ کہہ دی۔ مگر زمانے نے اس کے کلام کو آب حیات سمجھ کر پیا:

قضا از ذوقِ معنی شیرہ می ریخت در جانہا
نمے از لاے پالایش چکید و آبِ حیواں شد
(غالبؔ)

غالبؔ کہتا ہے کہ اصل آب حیات کا سرچشمہ ذوقِ معنی ہے۔ تقدیر یہ شیرہ جانوں کے اندر ڈال رہی تھی، اس کی صافی میں سے کچھ تلچھٹ ٹپک پڑی، اسی کا نام لوگوں نے آب حیات رکھ لیا۔

غالبؔ کی طرف زمانے کی توجہ کا یہ غیر معمولی انعطاف توجیہہ کا طالب ہے۔ میرے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ انگریزوں کے ورود کے بعد تعلیم کا رنگ بدل گیا۔ بساط کہن کے الٹنے کے ساتھ نگاہیں بھی پلٹ گئیں۔ زندگی کے اقدار کی جدید تقدیر ہونے لگی۔

چشمِ کور آئینہ دعوی بکف خواہد گرفت   دستِ شل مشاطۂ زلفِ سخن خواہد شدن

کوؤں کو نغمہ سرائی کی ہوس پیدا ہوگی اور وہ خوش نوا مرغانِ چمن کی ہم نوائی کا دم بھریں گے:

زاغ زاغ اندر ہوائے نغمہ بال و پر زناں   ہم نوائے پردہ سنجانِ چمن خواہد شدن

پھر آخر میں کہتا ہے کہ چلو یہ صورت بھی ہوئی تو کیا ہے۔ آخر سبھی کچھ فنا ہونے والا ہے۔ جہاں سب ہستی ختم ہوگی وہاں شعر کی مستی بھی فنا ہو جائے گی:

شاد باش اے دل دریں محفل کہ ہر جا نغمہ ایست   شیون رنجِ فراقِ جان و تن خواہد شدن

ہم فروغِ شمعِ ہستی تیرگی خواہد گزید   ہم بساطِ بزمِ مستی پُر شکن خواہد شدن

وجود کے دھوکے کی گرد آخر میں بیٹھ جائے گی اور توحید عیانی کا سمندر موجزن رہے گا۔ شاعری بھی پندار کا ایک فریب اور فنا پذیر سیمیا ہے۔ کُل شئی ھالك اِلّا وجھه:

گردِ پندارِ وجود از رہگزر خواہد نشست   بحرِ توحیدِ عیانی موجزن خواہد شدن

غالبؔ نے اس غزل میں اپنے کلام کے متعلق جو پیش گوئیاں کی ہیں وہ اپنے فارسی کلام کے متعلق ہیں اسی میں اس نے کمال پیدا کیا تھا۔ اور اسی کی بنا پر وہ شہرت اور بقائے دوام کا خواہش مند تھا۔ لیکن زمانے نے اس کی شاعری کے ساتھ جو سلوک کیا وہ اس کے خواب میں بھی نہیں آسکتا تھا۔ اس کی فارسی شاعری کو زمانے نے نظر انداز کر دیا۔ اور جسے وہ "یک دو جزوِ سوادِ ریختہ" کہتا تھا اور اپنے نخلستانِ فرہنگ کا برگِ پژمردہ قرار دیتا تھا، وہ خاص و عام کے لیے صحیفۂ سخنوری بن گیا۔ اور ایک قدر دان صاحبِ علم نقاد نے اس کو وید مقدس کی طرح الہامی صحیفہ بنا دیا۔ چھ سات شارحین نے بڑی دماغ سوزی سے اس کی شرحیں لکھ ڈالیں۔ غالبؔ کے سامنے اس کا مجموعۂ اُردو غالباً دو بار چھپا لیکن اس کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ حقِ مصنف میں اس کو فقط دو ایک نسخے عنایت ہوئے لیکن غالبؔ کی وفات پر ابھی نصف صدی گزرنے نہ پائی تھی کہ ایک ایک سو روپے میں اس کا مصور نسخہ یورپ کا چھپا ہوا ہاتھوں

اُردو کے شعرا کی عشق یا ہوس پرستی کی شاعری انحطاط کے دور کی پیداوار تھی۔ اکثر شعرا کے ہاں وہ جذبات کا آئینہ بھی نہ تھی۔ محض قافیہ پیمائی اور بے اصل معنی آفرینی کی کاریگری تھی۔ غالبؔ کے بعد ملک کے ہاتھوں سے نکل جانے سے ملت کی آنکھیں کھلنا شروع ہو گئی تھیں۔ خود غالبؔ کو بھی یہ احساس ہو گیا تھا کہ زمانہ بدل گیا ہے۔ تہذیب قدیم کے اقدار کی خوبیاں اس سے اوجھل نہ تھیں، لیکن غالبؔ طبعاً آزاد اور ترقی پسند تھا اس لیے وہ اس انقلاب کو برا نہیں سمجھتا تھا۔ لوگ سرسید کو نئے زاویۂ نگاہ کا امام سمجھتے ہیں۔ لیکن غالبؔ اس حیثیت میں سرسید سے بھی دو ہاتھ آگے تھا۔ اگرچہ اس نے کوئی عملی اقدام نہیں کیا اور نئے اثرات کے ماتحت اپنی شاعری کا رخ بھی نہیں بدلا، لیکن سرسید کی آئینِ اکبری کی تصحیح پر اس نے تقریظ میں جو اشعار کہے ہیں وہ اس امر کا بیّن ثبوت ہیں کہ وہ تہذیب و تمدن کے نئے آئینوں کو قابلِ ترجیح خیال کرتا تھا اور اس بات کی تلقین کرتا تھا کہ اب نئے اندازِ حیات کا گہرا مطالعہ کیا جائے اور قدامت پرستی کے جذبے کو خیرباد کہہ کر پوری توجہ نئی زندگی پر مبذول کی جائے۔ لوگوں نے سرسید کی مخالفت زور شور سے اس لیے کی کہ وہ قوم کو قدیم سے جدید کی طرف لانا چاہتا ہے۔ اور انگریزوں اور انگریزیت سے مغلوب ہو گیا ہے۔ لیکن غالبؔ سرسید کی مخالفت اس لیے کرتا ہے کہ وہ قدامت پرستی کے خبط میں مردہ پرستی کر رہا ہے۔ اس تقریظ سے غالبؔ کی آزاد خیالی اور ترقی پسندی کا ثبوت ملتا ہے۔ اور اس کا بھی پتا چلتا ہے کہ غالبؔ ریاکاری کا مخالف ہے اور سرسید جیسے مقتدر اور عزیز دوست کو بھی خوش کرنے کے لیے دروغ آمیز مبالغے سے کام لینا ناجائز سمجھتا ہے۔ تقریظ کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

ننگ و عارِ ہمت والاے اوست ـــــ ایں کہ در تصحیحِ آئیں راے اوست

آں ستاید کش ریا آئیں بود ـــــ بر چنیں کارے کہ اصلش ایں بود

جاے آں دارد کہ جویم آفریں ـــــ گر بدیں کارش نگویم آفریں

خواجہ را چہ بود امیدِ انتفاع ـــــ کس مخر باشد بگیتی ایں متاع

چشم بکشا و اندریں دیرِ کہن ـــــ گر ز آئیں مے رود با ماسخن

نے ہنر مندی میں اضافہ کیا ہے اور اگلوں پر سبقت لے گئے ہیں۔ ان سے بہتر ملک داری اور آئین سازی کون کرسکتا ہے۔ آئین کے علاوہ انہوں نے عقل اور انصاف کو باہم ملا دیا ہے۔ ان کی عقل کی یہ سحر کاری ہے کہ چقماق کی بجائے تیلی میں سے آگ نکالتے ہیں۔ دھوئیں سے کشتیاں اور ریلیں چلاتے ہیں۔ نہ ہوا کی محتاجی نہ موج کی ضرورت۔ کشتی ان سے بے نیاز ہو کر دھوئیں سے چلی جارہی ہے۔ بغیر مضراب کے باجوں سے نغمے نکل رہے ہیں۔ الفاظ فضا میں پرندوں کی طرح اڑے جاتے ہیں۔ دو لمحوں میں سو کوس کی خبر پہنچادیتے ہیں۔ ذرا ان کے شہر لندن کو جاکر دیکھو، گلی کوچے روشن ہیں لیکن چراغ میں نہ تیل کی ضرورت نہ بتی کی، ہر بات میں سو جدتین پیدا کردی ہیں۔ نئے آئینوں کے مقابلے میں پرانے طریقے پرانی جنتری کی طرح بے کار ہوگئے ہیں۔ جب اس قسم کے علوم وفنون کے خزانے سامنے موجود ہوں تو آئینِ اکبری کے بوسیدہ خرمن کی خوشہ چینی کیوں کی جائے، یہ مردہ پروری کوئی مبارک کام نہیں ہے۔ اس قسم کی کتابوں میں سخن آرائی کے سوا کیا رکھا ہے۔

اس قسم کے ترقی پسند افکار کے باوجود غالبؔ کی شاعری اس اندازِ خیال سے بالکل متاثر نہ ہوئی۔ غالبؔ کی شاعری کے تخلیقی دور میں ابھی قدیم سوسائٹی درہم برہم نہ ہوئی تھی۔ انقلاب کا سیلاب زمین کے اندر اندر دھنستا ہوا قدیم تہذیب وتمدن کی بنیادوں کو متزلزل کرچکا تھا لیکن بالائے سطح تعمیر ابھی قائم تھی۔ شعر وادب میں قدیم روایات کے سانچے موجود تھے۔ ابھی وہ عوامل موثر نہ ہوئے تھے جنہوں نے سر سید کی تحریک اور حالیؔ، آزادؔ اور شبلیؔ پیدا کیے۔ غالبؔ جیسا مفکر اور قادر الکلام شاعر اگر سر سید کی تحریک کے زمانے میں جوان ہوتا تو ممکن ہے وہ اپنی قوتِ فکر اور قدرتِ سخن کو قوم کے لیے حیات پرور بنادیتا۔ حالیؔ بھی روایتی شاعری ہی کیا کرتے تھے سر سید نے حالیؔ کا رخ قوم کی طرف پھیر دیا۔ غالبؔ میں اب جان نہ تھی۔ اور اس کی وہی کیفیت تھی:

مضمحل ہوگئے قویٰ غالبؔ اب عناصر میں اعتدال کہاں

غمِ روزگار نے ہر قسم کے غمِ عشق کی جگہ لے لی تھی۔ اب اس کے لیے کسی قسم کی

تخلیق ممکن نہ رہی تھی خصوصاً کوئی ایسی تخلیق جو کسی بالکل نئے جادۂ حیات پر گام زن ہونے پر منحصر ہو۔ غالبؔ کا سرمایۂ سخن زیادہ تر روایتی شاعری ہی ہے۔ اگر وہ آئینِ اکبری کے قوانین کی نسبت یہ رائے رکھتا تھا کہ یہ تقویم پارینہ اب کس کام کی ہے اور کسی کو کیا ضرورت پڑی ہے کہ وہ اس دفترِ کہن کی طرف توجہ کرے، تو یہی بات اس کی شاعری پر بھی صادق آنی چاہیے۔ پھر یہ کیا معجزہ ہے کہ زمانے نے اس کی ایسی قدردانی کی جو حالیؔ اور آزادؔ کو نصیب نہ ہوئی۔ غالبؔ کی جو قدر اس زمانے نے کی اس کا مقابلہ فقط اس قدر شناسی سے کر سکتے ہیں جو اقبالؔ کو حاصل ہوئی۔ اقبال کی مقبولیت آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے۔ وہ بلند پایہ شاعر بھی ہے اور بلند پایہ مفکر بھی۔ وہ قوم کے نفسی ہیجان کا ترجمان ہے۔ اس کا ہاتھ زمانے کی نبض پر رہتا ہے۔ وہ پست ہمتوں کو بلند ہمت بناتا ہے۔ اعلیٰ نصب العین پیش کرتا ہے۔ یاس کا علاج کرتا ہے۔ خودداری کے جذبے کو بیدار کرتا ہے۔ تشکیک کی جگہ یقین اور گمان کو رفع کر کے ایمان پیدا کرتا ہے۔ جس شخص کے کلام میں مقبولیت کے اتنے اسباب اور عوامل یکجا ہو جائیں، اس کی ہر دلعزیزی کی کیا انتہا ہو سکتی ہے۔ لیکن دیکھنا ہے کہ غالبؔ میں کیا بات ہے کہ زمانے کا مزاج بدل جانے کے باوجود اس کی مقبولیت میں فرق نہ آیا۔ خود اقبالؔ، غالبؔ کا بڑا مداح تھا۔ اور اس نے اس استادِ فن کو ایک بلند پایہ نظم میں خراجِ تحسین ادا کیا ہے۔ زمانۂ شباب میں اقبالؔ، غالبؔ پر ایک کتاب لکھنے کی بھی خواہش رکھتے تھے، لیکن بعد میں ان کے افکار کا رخ دوسری طرف پھر گیا۔

مرزا کی مقبولیت زیادہ تر ریختہ کے دیوان کی مرہونِ منّت ہے۔ اس کلام کی مقدار بہت کم ہے۔ لیکن کسی شاعر کا مرتبہ مقدارِ کلام سے معیّن نہیں ہوتا بلکہ اس سے ہوتا ہے کہ اس کے منتخب اشعار کس درجے کے ہیں۔ اس دیوان میں کثرت سے بیدلیت کے رنگ کے معمائی اشعار موجود ہیں اور کثرت سے ایسے اشعار بھی ہیں جو روایتی عاشقانہ شاعری اور قافیہ پیمائی کے سوا کوئی اور حیثیت نہیں رکھتے، لیکن جابجا نایاب موتی بکھرے ہوئے ہیں جن کو جمع کیا جائے تو افکار اور تاثرات کا ایک گنجینہ بن جاتا ہے۔ مولانا حالیؔ لکھتے ہیں کہ جس قدر منتخب

صاحبانِ انگلستاں را نگر شیوہ و انداز ایناں را نگر
تاچہ آئیں ہا پدید آوردہ اند آنچہ ہرگز کس ندید آوردہ اند
زیں ہنر منداں ہنر پیشی گرفت سعی بر پیشینیاں پیشی گرفت
حق ایں قوم است آئیں داشتن کس نیارد ملک بہ زیں داشتن
داد و دانش رابہم پیوستہ اند ہند را صد گونہ آئیں بستہ اند
آتشی کز سنگ بیرون آورند ایں ہنرمنداں ز خس چوں آورند
تاچہ افسوں خواندہ اند ایناں بر آب دود کشتی راہمی راند در آب
گہ دُخاں کشتی بہ جیحوں می برد گہ دخاں گردوں بہاموں می برد
از دخاں زورق برفتار آمدہ باد و موج ایں ہر دو بے کار آمدہ
نغمہ ہا بے زخمہ از ساز آورند حرف چوں طائر بہ پرواز آورند
ہیں نمی بینی کہ ایں دانا گروہ در دو دم آرند حرف از صد کروہ
رو بہ لندن کا ندراں رخشندہ باغ شبہ روشن گشتہ دَرشب بے چراغ
کاروبارِ مردمِ ہشیار بیں درہر آئیں صد نو آئیں کار بیں
پیش ایں آئیں کہ دارد روزگار گشتہ آئینِ دگر تقویم پار
چوں چنیں گنجِ گہر بیند کسے خوشہ زاں خرمن چرا چیند کسی
مردہ پروردن مبارک کار نیست
خود بگو کاں نیز جز گفتار نیست

تصحیح آئینِ اکبری کی نسبت سر سید کی جو رائے ہے وہ اس کی بلند ہمتی کے لیے باعث شرم ہے۔ ایسے کام کی وہی تعریف کرے جو ریاکار ہو۔ اس متاع کا اس زمانے میں کون خریدار ہو سکتا ہے۔ سر سید کو اس سے کس قسم کے نفع کی امید ہو سکتی ہے۔ اگر قواعد و قوانین آئینِ اکبری پسند آگئے ہیں تو ان کا مقابلہ انگریزوں کے آئین سے کر کے دیکھ لو۔ وہ اس نئی تہذیب اور تمدن میں ایسی ایسی چیزیں لائے ہیں کہ کبھی کسی نے دیکھی سنی نہ تھیں۔ انہوں

اور برگزیدہ اشعار مرزا کی غزلیات میں موجود ہیں، وہ تعداد میں کسی بڑے سے بڑے دیوان کے انتخابی اشعار سے کم نہیں ہیں۔ اور جس قدر بلند اور عالی خیالات مرزا کے ریختہ میں نکلیں گے اس قدر کسی ریختہ کے کلام میں نکلنے کی توقع نہیں ہے۔ میر کی مقبولیت بھی اس کے منتخب اشعار کی بدولت ہے۔ یہی حال غالب کا ہے۔ مرزا کی اکثر اردو غزلیں ہموار نہیں ہیں۔ چند اعلیٰ درجے کے اشعار کے ساتھ کچھ اشعار محض قافیہ پیمائی کے لیے جڑ دیے ہیں۔ بعض اوقات اس ناہمواری کی وجہ سے غزل کی حیثیت بگڑ جاتی ہے۔ ایک شعر ایسا ہوتا ہے کہ اس کا تاثر روح کی گہرائیوں میں محسوس ہوتا ہے۔ دوسرا شعر ایسا ہوتا ہے کہ اسے حکمت کا ایک گوہر نایاب کہہ سکتے ہیں لیکن تیسرا یا چوتھا شعر اسی وقت پڑھو تو تمام مزا کرکرا ہو جاتا ہے۔ یہ نقص غالب کی فارسی غزلیات میں کم پایا جاتا ہے۔ مگر اردو کی اچھی اچھی غزلیں اس نقص نے خراب کر دی ہیں۔ مثلاً یہ غزل لیجیے:

سب کہاں کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہو گئیں خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہو گئیں

نہایت بلند پایہ مطلع ہے۔ گوناگوں تصورات اور تاثرات سے لبریز ہے۔ لفظی اور معنوی تمام خوبیاں اس میں موجود ہیں۔ جب تک حیات و ممات کے سلسلے کی درد آفرینی باقی ہے، اردو زبان والے اس شعر سے سوز و گداز حاصل کرتے رہیں گے۔

لیکن ساتھ ہی ایک لغو شعر ملتا ہے:

تھیں بنات النعشِ گردوں دن کو پردے میں نہاں
شب کو ان کے جی میں کیا آئی کہ عریاں ہو گئیں

اس شعر میں نہ کوئی لفظی خوبی ہے اور نہ معنوی، نہ اس میں کوئی بلند تصور ہے نہ کوئی گہرا تاثر، علم ہیئت کی قدیم اصطلاح کے مطابق بعض ستاروں کو نعش بردوش لڑکیاں قرار دے کر ان کی بابت یہ کہنا کہ وہ دن کو پردے میں نہاں تھیں اور رات کو خدا جانے ان کے جی میں کیا آئی کہ ننگی ہو گئیں۔ بظاہر ایک ادنیٰ قسم کا ہوسی تخیل معلوم ہوتا ہے۔ اور کوشش سے بھی کوئی عمدہ معنی اس کو نہیں پہنا سکتے۔ اسی غزل میں یہ نہایت لطیف شعر ہے:

شرح نہایت نکتہ رسی سے کی گئی ہے۔ غالبؔ پر جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں سب سے زیادہ غالبؔ کے کلام کے محاسن سے اسی کتاب نے قارئین کو آشنا کیا ہے۔

مجھے عرصہ سے یہ خیال تھا کہ غالبؔ کے بلند اشعار کی تعداد اس سے کہیں زیادہ ہے جو یادگار غالبؔ میں ملتی ہے۔ اس کے علاوہ اس کے فارسی کلام کی شرح کہیں بھی نہیں ملتی، نہ پورے کلیات کی اور نہ منتخب اشعار کے سوا ان اشعار کے جو یادگار غالبؔ میں بطور نمونہ دیے گئے ہیں۔ برگزیدہ اشعار کی تعداد فارسی کے کلام میں بہ نسبت اُردو مجموعۂ اشعار کے کہیں زیادہ ہے۔ اس کی وجہ ایک تو فارسی کلام کی مقدار ہے جو اُردو کے مقابلے میں پانچ چھے گنا زیادہ ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ فارسی زبان میں اعلیٰ افکار اور لطیف تاثرات کے اظہار کی صلاحیت بھی اُردو کے مقابلے میں بہت وافر ہے۔ مزید برآں غالبؔ کا کمال تخیل و تفکر فارسی میں جس اوج پر نظر آتا ہے، وہاں اس کے ریختہ کی رسائی نہیں ہے۔ اگر اُردو کے منتخب اشعار نے اہل فکر اور سخن فہم طبقے کو اس کا اس قدر گرویدہ کر دیا تو یہ بعید از قیاس نہیں ہے کہ اگر اس کے فارسی کے جواہر پارے بھی لوگوں کے سامنے پیش کیے جائیں تو شعر سے لطف اٹھانے والوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ غالبؔ اس سے کہیں زیادہ قدر دانی کا مستحق ہے جو اب تک زمانے کی طرف سے اس کو حاصل ہوئی ہے۔ اس کا فارسی کلام فن کے لحاظ سے اُردو کلام کی بہ نسبت بہت زیادہ سلجھا ہوا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غالبؔ کی بے راہ روی اور تخیل کی وحشت انگیز بے عنانی طرزِ بیدلؔ میں ریختہ گوئی کے دور میں ختم ہو چکی تھی۔ غالبؔ نے فارسی شاعری اُردو کے بہت بعد شروع کی اور ایسے اساتذہ کے نمونے اپنے سامنے رکھے جن کے کلام میں سلاست اور لطافت تھی۔ یا فیضیؔ اور عرفیؔ کی طرح حکمت پسند تھے۔ ان خوبیوں کے باوجود قدیم روایتی شاعری فارسی کلام میں بھی بہت ہے۔ بادشاہوں، شاہزادوں، امیروں اور حکمرانوں کے قصیدوں میں وہی مبالغہ آمیز دروغ بافی ہے جو قصیدے کے خمیر میں داخل ہو گئی تھی۔ زار نالی کے مضامین ضرورت اور حقیقت سے بہت زیادہ ہیں۔ بہت سا دفتر ویسا ہی ہے جس کو حالیؔ شعر و قصائد کا ناپاک دفتر کہتا ہے۔ لیکن

نینداس کی ہے دماغ اس کا ہے راتیں اس کی ہیں   تیری زلفیں جس کے بازو پر پریشاں ہو گئیں

اسی غزل میں یہ دو اشعار نہایت حکیمانہ انداز کے ملتے ہیں:

ہم موحِد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم   ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

رنج سے خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج   مشکلیں مجھ پر پڑیں اتنی کہ آساں ہو گئیں

لیکن ایک نہایت مبتذل بازاری شعر بھی اسی غزل میں ہے:

واں گیا بھی میں تو ان کی گالیوں کا کیا جواب

یاد تھیں جتنی دعائیں صرفِ درباں ہو گئیں

اور جس غزل کا مطلع اتنا بلند تھا، اس کے مقطع کی پستی دیکھ کر اسی قدر رونا آتا ہے جس قدر کہ اس میں بیان کیا گیا ہے:

یونہی گر روتا رہا غالبؔ، تو اے اہلِ جہاں   دیکھنا ان بستیوں کو تم کہ ویراں ہو گئیں

یہ محض ایک پیش پا افتادہ مبالغہ ہے کہ عاشق کی طوفانی اشک ریزی سے سیلاب آجانے کا اندیشہ ہے۔

ڈاکٹر عبدالرحمان بجنوری نے غالبؔ کے کلام ریختہ کو وحی والہام قرار دیا، لیکن اس کلام میں رحمانی وحی کے ساتھ ساتھ شیطانی وحی کو بھی اچھا خاصا دخل حاصل ہے۔

غالبؔ کو اپنی زندگی میں ناقدری کی شکایت تھی۔ اس کے بعد زمانے نے اس کی تلافی میں مبالغہ پیدا کر دیا۔ شارحین اس کے تمام کلام ریختہ کی سطر بہ سطر اور شعر بہ شعر اس طرح شرحیں لکھنے بیٹھ گئے گویا ہر شعر صحیفۂ آسمانی کی ایک آیت ہے اور ہر شعر کی شرح اسی عقیدت کے ساتھ لازمی ہے جس طرح کوئی مفسر ہر آیت کی تفسیر کرتا ہے۔ ان شارحین نے رطب و یابس اور گوہر سے پُر صدف اور خزف میں کوئی تمیز نہیں کی۔ مہملات میں سے بھی کھود کر معنی نکالنے میں بڑی جگر کاوی کی ہے جس کا اکثر نتیجہ کوہ کندن وکاہ بر آوردن ہوتا ہے۔ تناسب اور توازن کے ساتھ غالبؔ پر صرف ایک قابل قدر کتاب لکھی گئی ہے۔ اور وہ حالؔی کی "یادگار غالب" ہے جس میں غالبؔ کے کلام پر منصفانہ ریویو ہے۔ اور منتخب اشعار کی

اور جو اعلےٰ درجے کے اشعار کسی خاص موضوع کے تحت میں نہ آسکتے ہوں، ان کو متفرق اشعار کے طور پر الگ الگ شرح اور ترجمہ کے ساتھ پیش کیا جائے۔

غالبؔ کے کلام کا انتخاب مختلف زوایائے نگاہ سے ہو سکتا ہے۔ ایک جامع زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ ہر اچھے شعر کو چن لیا جائے، خواہ وہ کسی حیثیت سے دلپذیر ہو۔ کسی شعر کا مضمون بلند ہوتا ہے خواہ وہ مضمون زندگی کے کسی شعبے سے تعلق رکھتا ہو۔ کسی شعر کی بندش چست اور دلکش ہوتی ہے۔ کسی میں عشق مجازی کی کوئی پُر سوز کیفیت ہوتی ہے۔ کسی میں عشق حقیقی کی تجلی ہوتی ہے۔ کسی میں کوئی اخلاقی مضمون دل نشیں انداز سے بیان ہوتا ہے۔ کوئی شعر لطیف نفسیاتی کیفیات کا آئینہ ہوتا ہے۔ کسی میں رندانہ آزادہ روی کا لطف ہوتا ہے۔ شعر کی دنیا حیات و کائنات سے کم وسیع نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ اس کی وسعت موجودات سے کہیں زیادہ پہناور ہے۔ تخیل کی دنیا لا محدود ہے۔ اور شعر کی دنیا زیادہ تر تخیل اور تاثر کی دنیا ہے۔ دنیا میں کوئی شاعر ایسا نہیں گزرا جس کا کلام شعریت کی تمام دنیا پر حاوی ہو۔ اکثر شاعروں کا کلام خاص خاص اصنافِ سخن میں محدود ہوتا ہے۔ بعض شاعر ایسے ہیں جن کا تمام کلام ایک ہی صنف اور ایک ہی رنگ کا ہے۔

غالبؔ کے کلام میں اکثر اُردو اور فارسی شعرا کے مقابلے میں زیادہ تنوع ہے۔ ریختہ کا کلام زیادہ تر غزلوں پر مشتمل ہے۔ لیکن چونکہ غزل میں ہر قسم کے مضامین ادا کرنے کی اجازت ہے، اس لیے جس شاعر کی طبیعت میں گونا گونی ہو اس کی غزل میں بھی ہر قسم کے افکار اور تاثرات ملتے ہیں لیکن غالبؔ کی ایک امتیازی خصوصیت جس نے اس کو اہلِ علم میں ہر دلعزیز بنایا، اس کا حکیمانہ اندازِ تفکر ہے۔ وہ فلسفی نہیں لیکن فلسفیانہ شاعر ہے۔ اس کے اکثر اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلسفہ اور تصوف کے مسائل سے پوری طرح آگاہ ہے۔ وہ نہ فلسفی ہے اور نہ صوفی لیکن فلسفیانہ اور صوفیانہ افکار سے لذت حاصل کرتا اور دوسروں کو حسنِ بیان سے لذت بخشتا ہے۔ عملاً وہ صوفی نہیں بلکہ عام معنی میں مذہبی شخص بھی نہیں لیکن حقیقی مذہبیت کا احترام کرتا ہے۔ اور شاعرانہ اور حکیمانہ انداز میں تصوف کے زاویۂ نگاہ

موضوع سچا ہو یا جھوٹا، حقیقی ہو یا روایتی فن کے لحاظ سے اکثر اشعار قدرت بیان اور پروازِ تخیل کی شہادت دیتے ہیں۔ فن کو بہ کیفیتِ فن مطالعہ کرنے والے اور اس کی داد دینے والے کے لیے غالبؔ کا فارسی کلام ایک گنجینۂ بے بہا ہے۔ لیکن اگر اس کو حقیقت کے معیار سے جانچا جائے تو سو خفتنی معلوم ہوتا ہے۔ اب ہماری شاعری زیادہ حقیقت پسند ہو گئی ہے، اس لیے فارسی کلام میں سے بھی ایسے جواہر ریزوں کو چننے کی ضرورت ہے جن میں حقیقی جذبات کا لطیف بیان ہے یا زندگی کے حقائق کا حکیمانہ مطالعہ ہے۔ قصیدے کو دروغ ہی سے فروغ ہوتا ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے یہ رواج چلا آتا تھا کہ قصیدے سے قبل تشبیب لکھی جائے جس میں شاعر کو اختیار تھا کہ جو مضامین چاہے بیان کر دے، خواہ ان کو ممدوح کے صفات سے کوئی دور کا بھی تعلق نہ ہو۔ تشبیب میں اس آزادی سے شاعر کا اصلی جوہرِ فکر نمایاں ہوتا ہے۔ تخیل کی رسائی اور حقیقت سے آشنائی کے لیے یہ ایک وسیع میدان ہے۔ حکیمانہ مزاج کے شعرا نے تشبیبوں میں حکمت اور تصوف کے گہرے مضامین دلآویز طریقے سے بیان کیے ہیں۔ پند و نصیحت اور اخلاق کے گوہر بے بہا بھی تشبیب کے خزانے میں ملتے ہیں۔ غالبؔ کی حکمت بہت کچھ ان تشبیبوں میں جھلکتی ہے۔ اس کے علاوہ غزلوں میں عشقِ مجازی کے عام مضامین کے علاوہ اعلیٰ درجے کے افکار بکھرے ہوئے ہیں جن پر چشمِ انتخاب پڑتی ہے۔ متعدد مثنویاں مستقل موضوعات پر ہیں جن میں قصیدوں کی دروغ بافی اور تغزل کی عام ہوس پرستی نہیں ہے۔ ان مثنویوں میں غالبؔ کی آزاد فطرت حقیقت کا دامن چھوڑنے کے بغیر بیان کی لطافت کا مظاہرہ کرتی ہے۔ ہمارا ارادہ ہے کہ ان تمام شاہ پاروں کو جمع کیا جائے۔ اور چونکہ اکثر اُردو داں فارسی سے ناآشنا ہو گئے ہیں اس لیے اشعار کا آزاد ترجمہ بھی ساتھ دے دیا جائے۔ اور جہاں مضمون دلچسپ اور حکمت سے لبریز ہو، وہاں ذرا کھول کر تشریح پیش کر دی جائے۔ اُردو اشعار کے انتخاب میں ہم نے یہ طریقہ اختیار نہیں کیا کہ ان کو مختلف ابواب میں مضامین کے لحاظ سے الگ کیا جائے۔ لیکن فارسی کلام میں وسعتِ مضامین کے لحاظ سے یہ طریقہ احسن معلوم ہوتا ہے کہ ایک موضوع کے اشعار ایک باب میں جمع کیے جائیں

کو درست سمجھتا ہے:

یہ مسائلِ تصوف یہ ترا بیان غالبؔ
تجھے ہم ولی سمجھتے جو نہ بادہ خوار ہوتا

اس کو اپنی زندگی میں علی الاعلان خلاف شریعت فعل بادہ خواری ہی نظر آتا ہے۔ مسائلِ تصوف بیان کرنے کے بعد اسے یک بیک خیال آتا ہے کہ بادہ خواری اور یہ مسائل باہم مطابقت نہیں رکھتے۔ اگر کھلم کھلا بادہ خوار نہ ہوتا تو شاید کسی کو اس پر ولی ہونے کا دھوکا ہو جاتا۔ یہ شعر سن کر غالبؔ کے ایک دوست نے کہا کہ ہم تو تمھیں تب بھی ولی نہ سمجھتے۔ غالبؔ نے ظریفانہ انداز میں جواب دیا کہ تم شاید مجھے اب بھی ولی سمجھتے ہو لیکن اس کا اظہار نہیں کرتے کہ مجھ میں غرور پیدا نہ ہو جائے۔ مسائل کے لحاظ سے تصوف اور حکمت کے ڈانڈے ملے ہوئے ہیں۔ اور دوسری طرف تصوف کے مضامین شعریت میں بھی ایک خاص قسم کی پرواز اور سوز و گداز پیدا کر دیتے ہیں۔ اسی لیے شیخ علی حزیںؔ نے طنزاً کہا کہ "تصوف برائے شعر گفتن خوب است"۔ فلسفے اور شعر کا جو باہمی تعلق ہے اس کو اقبالؔ نے بڑی خوبی سے بیان کیا ہے:

حق اگر سوزے نہ دارد حکمت است   شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

اچھا شاعر بھی زندگی کے حقائق ہی بیان کرتا ہے۔ لیکن اس کے ہاں حقائق جذبات کے خُم میں غوطہ لگا کر سور و سرور یا سوز و گداز میں سموئے جاتے ہیں۔ فلسفہ دماغ سے تعلق رکھتا ہے اور شعر دل سے۔ عقل میں خنکی ہے اور جذبے میں گرمی۔ عقل جذبے سے گریز کرتی ہے کہ کہیں جذبات کی آمیزش سے صداقت ملوث اور متزلزل نہ ہو جائے اور سوز و گداز اسے حقیقت کی راہ سے نہ بھٹکا دے۔ شاعر ہر عقلی نتیجے کو تاثر کی کسوٹی پر پرکھتا ہے اور جس عقلی نتیجے سے وہ گہری طرح متاثر نہ ہو، اس کی حقیقت پر ہی اس کو شک ہو جاتا ہے۔ اگر فلسفہ عقلی نقطہ نگاہ سے ہستی کو سمجھنے اور سمجھانے کا نام ہے تو استدلالی منطق ہی اس کا ہتھیار ہو سکتا ہے۔ اس لحاظ سے کوئی شاعر فلسفی نہیں کہلا سکتا۔ اگر کوئی شاعر منطقی

کرتے ہیں۔فی کل وادٍ یھیمون اور جو لوگ انہیں رہنما سمجھ کر ان کی پیروی کرنے لگیں وہ گمراہ ہو جاتے ہیں۔ آوارہ گرد کی خود کوئی منزل نہیں، وہ دوسروں کو کسی منزلِ مقصود تک کیسے پہنچائے گا۔ آج وہ اپنی موج میں ایک راستے کا پتا دے رہا ہے کل وہ کسی دوسری سڑک پر چل پڑے گا، الشعراء یتبعھم الغاوون بے راہ روی اور آوارہ خرامی شاعر کے لیے شاید بہت نقصان رساں نہ ہو لیکن اس کو راہبر سمجھ کر پیروی کرنے والے کو ضرور پریشان اور گمراہ کر دے گی۔ شاعروں کی عام حالت تو یہی ہے لیکن کبھی کبھی بطور راستثناء ایسا شخص بھی پیدا ہو جاتا ہے جو زندگی کے متعلق ایک معیّن زاویۂ نگاہ رکھتا ہے اور بعض حقائق پر اس کا یقین محکم اور واثق ہے۔ وہ جن حقائق سے متاثر ہوتا ہے ان کو دل نشیں انداز میں بیان کر سکتا ہے اور خود اس کی زندگی ان حقائق کے مطابق ڈھلتی ہے۔ نہ اس کے افکار میں باہمی تضاد ہوتا ہے اور نہ اس کے ایمان اور عمل میں باہمی مخالفت ہوتی ہے۔ چونکہ اس قسم کے شاعر بھی کبھی کہیں کہیں پیدا ہوتے ہیں اس لیے قرآن نے ان کو مستثنےٰ کر دیا ہے۔ میرے نزدیک غالبؔ ان مستثنیٰ شاعروں میں سے نہیں ہے۔ اس کے کلام میں ہر قسم کا بلند و پست اور رطب و یابس موجود ہے۔ رندی و شاہد بازی بھی ہے۔ عشقِ حقیقی بھی ہے اور عشقِ مجازی بھی ہے۔ دین کا احترام بھی ہے اور دین سے تمسخر بھی ہے۔ اپنی شراب خوری پر افسوس بھی ہے اور اس کا جواز بلکہ تفاخر بھی ہے۔ وہ بقول خود رہینِ عشق بھی ہے اور ناگزیر الفتِ ہستی بھی ہے۔ تسلیم و رضا کی تعلیم بھی ہے اور خدا کے ساتھ گستاخانہ شکایت اور جھگڑا بھی ہے۔ ہستی کو ہیچ بھی سمجھتا ہے لیکن اس کی ہر لذت کے پیچھے مجنونانہ انداز میں دوڑتا بھی ہے۔ گناہگاری سے بیزار بھی ہے اور ناکردہ گناہوں کی حسرت کی بھی داد چاہتا ہے۔ میدانِ محشر میں پیش ہو کر الٹا خدا کو الزام دیتا ہے کہ مصیبت آفرینی کا مجرم تو خود ہی ہے۔ بلند افکار اور پست خواہش اس کے کلام میں دست و گریباں ہیں۔ کبھی کبھی اپنے وجدان میں وہ عرش کو چھو آتا ہے۔ اور کبھی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ "آوارہ و مجنونے رسوا سرِ بازارے" جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے کبھی ایک ہی غزل میں غُلو و ابتذال جمع ہو جاتا ہے۔ کبھی خود داری کے ایسے جذبات کا اظہار کرتا ہے کہ انسان تو انسان خدا سے بھی کچھ طلب کرنا کسرِ شان خیال کرے۔ اور کبھی کسی مَطلَب بر آری اور معاشی دباؤ میں مومن و کافر شریف و رذیل کی دروغ آمیز

استدلال کو نظم کی صورت میں لکھ ڈالے تو اس کو شاعری نہیں کہہ سکتے۔ جن شاعروں نے خالص فلسفے کو نظم کا جامہ پہنا دیا ہے بغیر اس کے کہ اس میں جذبات کی آمیزش ہو، اس حد تک ان کا یہ عمل شعریت سے بے تعلق ہوتا ہے۔ غالب کی طرح بعض شاعر حکیمانہ مزاج اور فلسفیانہ ذوق رکھتے ہیں۔ اگر وہ زندگی کے متعلق وہ باتیں بھی کہیں جو حکمانے کہی ہیں، تو بھی ان کا اندازِ بیان مختلف ہوتا ہے۔ اگر وہ حکمت سے متاثر ہوں تو بھی دماغ کے مقابلے میں دل کے پردوں پر اس کا اثر زیادہ ہوتا ہے، ان کے ہاں عقلی باتیں دل کے اندر سے ہو کر زبان پر آتی ہیں چونکہ دل سے نکلتی ہیں اس لیے دل پر اثر کرتی ہیں۔ دل سے سوز حاصل کرنے کے بعد حکمت شعر بن جاتی ہے۔ غالبؔ کے اُردو فارسی کلام میں اس قسم کے اشعار بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ ہم نے اس کتاب میں غالبؔ کے ایسے ہی اشعار چنے ہیں جن میں حکمت اور شعریت کی آمیزش ہے۔

یہ امر بحث طلب ہے کہ غالبؔ کا کوئی خاص فلسفہ ہے یا نہیں۔ ہر بڑا فلسفی ایک نظامِ فکر مرتب کرتا ہے۔ اور تمام اعیان و حوادث کو استدلال کی ایک لڑی میں پرونے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر جگہ علت اور معلول مقدمات اور نتائج کی کڑیاں ملاتا ہے اور اس کے لیے ساعی ہوتا ہے کہ اس کے افکار میں ایک اساسی توافق ہو تاکہ اس پر تناقض اور تضاد کا الزام عاید نہ ہو۔ لیکن یہ کام شاعر کا نہیں ہے۔ شاعر کے اندر یہ میلان نہیں ہوتا کہ حادث اور قدیم کا تعلق ڈھونڈے یا کثرت میں وحدت کی تلاش کرے۔ اور نہ اس کو یہ ضرورت ہی محسوس ہوتی ہے کہ فکر، تاثر اور عمل میں مدافعت پیدا کرے۔ کسی اتفاق سے مدافعت ہو جائے تو اچھا لیکن اگر نہ ہو تو وہ اس سے بے نیاز ہوتا ہے۔ اس لیے شاعر عملی زندگی میں دوسروں کا رہنما بھی نہیں ہو سکتا۔

شاعر کا جو نقشہ قرآن کریم نے چند الفاظ میں کھینچا ہے اس سے زیادہ صحیح تصویر اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ از روے قرآن شعرا وہ ہیں کہ جو کچھ وہ کہتے ہیں وہ کرتے نہیں ہیں یقولون مالا یفعلون وہ زندگی کی تمام وادیوں میں بغیر کسی خاص مقصد کے ہرزہ گردی

کا شاگرد بن جاتا ہے اور کبھی ابلیس کا چیلا۔ یہ سب رنگ آپ کو غالبؔ میں ملیں گے۔

یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ غالبؔ کا کوئی خاص فلسفہ بھی تھا۔ ہاں یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کس قسم کے فلسفیانہ افکار کا اس کے کلام میں غلبہ نظر آتا ہے۔ اس نے خود کوئی خاص فلسفہ پیدا نہیں کیا البتہ جو فلسفیانہ نظریات دنیا میں موجود تھے اور جن سے وہ آشنا تھا، ان میں سے توحید وجودی یا وحدتِ وجود کا فلسفہ اس کو اس قدر قرینِ قیاس اور دل نشیں معلوم ہوتا ہے کہ اُردو اور فارسی کلام میں اس نے اس ایک رنگ کے مضمون کو سو ڈھنگ سے باندھا ہے۔ اس مضمون کو وہ ایسے یقین اور ایسی لذت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ پڑھنے والا اس کو غالبؔ کا گمان نہیں بلکہ ایقان قرار دے سکتا ہے۔ اس عقیدے کو بہت سے صوفیہ اور حکماء نے اسلامی توحید سے اخذ کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس نظریہ نے عام طور پر جو رنگ اختیار کر لیا وہ بہ نسبت اسلام کے غیر اسلامی وجودی نظریات سے زیادہ مماثلت رکھتا ہے۔ غالبؔ اس کو اسلامی توحید ہی سمجھتا تھا۔ اس عقیدے میں وہ اور شعرا کے مقابلے میں بیدلؔ سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ مولانا حالیؔ کی رائے اس بارے میں یہی ہے کہ غالب توحید وجودی کا قائل تھا۔ وہ فرماتے ہیں "مرزا اسلام کی حقیقت پر نہایت پختہ یقین رکھتے تھے۔ اور توحید وجودی کو اسلام کا اصلِ اصول اور رکنِ رکین جانتے تھے۔ اگرچہ وہ بظاہر اہل حال نہ تھے مگر جیسا کہ کہا گیا ہے:

من احبّ شیئاً اکثرَ ذِکرہٗ توحید وجودی ان کی شاعری کا عنصر بن گئی۔ اس مضمون کو انہوں نے جس قدر اصنافِ سخن میں بیان کیا ہے، غالباً نظیریؔ اور بیدلؔ کے بعد کسی نے نہیں بیان کیا۔ مرزا کے حق میں اگر اور کچھ نہیں تو عرفی کا یہ شعر ضرور صادق آتا ہے:

امید ہست کہ بیگانگیٔ عرفیؔ را

بہ دوستیٔ سخن ہائے آشنا بخشند

انہوں نے تمام عبادات و فرائض و واجبات میں سے صرف دو چیزیں لے لی تھیں ایک توحید وجودی اور دوسرے نبیؐ اور اہل بیت نبیؐ کی محبت اور اسی کو وہ وسیلہ نجات سمجھتے تھے"۔

کبھی زندگی کی بعض کیفیتوں پر ایسی حکیمانہ نگاہ ڈالتا ہے کہ اس کا ایک ایک شعر حکمت کا ایک دفتر معلوم ہوتا ہے۔ کفر و ایمان کی کوئی وادی نہیں جس میں اس کا گزر نہ ہوا ہو، وحدتِ وجود کے مسائل اس بصیرت اور اس لذت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ کائنات اس سے وجد میں آجائے اور فرشتے گوش بر آواز ہو جائیں۔ تصوف میں ایسی بصیرت کا اظہار کرتا ہے کہ منصور کا ثانی معلوم ہوتا ہے اور کسی جگہ اپنے مقابلے میں منصور کو بھی تنگ ظرف قرار دیتا ہے۔ اس کا دل و دماغ انسانی نفسیات کا محشر ستان ہے۔ اور اس کا یہ مصرعہ اس کی اپنی فطرت کا آئینہ ہے:

قیامت مے دمداز پردۂ خاکے کہ انساں شد

وہ نہ اپنے افکار میں کوئی توازن قائم کر سکتا ہے اور نہ اپنے جذبات میں، بس:

شوقِ عناں گسیختہ دریا کہیں جسے

غم واندوہ سے اس قدر زار نالی کرتا ہے کہ پتھروں کے دل پگھل جائیں، لیکن دوسری طرف غم و سوز اور درد و گداز کی ایسی مداحی کرتا ہے کہ مبدءِ فیاض نے اس سے اعلیٰ تر کوئی عطیہ انسان کو نہیں بخشا۔ اور کہتا ہے کہ غم واندوہ اور اضطراب کے بغیر حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اپنے آپ کو مسلمان نما کافر سمجھتا ہے اور کہتا ہے، کسی نے شاعری کے متعلق کہا ہے کہ اس میں پیغمبری کا ایک جزو ہوتا ہے۔ اور یہ کسی حد تک سچ بھی ہے۔ اگر اعلیٰ افکار اور جذبات کی تلقین پیغمبری کا ایک جزو ہے تو یہ جزو یقیناً غالب میں بھی مل جائے گا۔ اکثر اوقات ایسی باتیں کرتا ہے کہ معشر الانبیا سے بھی ان کی داد مل جائے۔ اور روح القدس بھی اس کا ہمزبان ہو جائے:

ناقہ شو قم و جبریلؑ حدی خوانِ من است

شاعروں کو تلامیذ الرحمن بھی کہا گیا ہے کہ ان کو براہِ راست خدا سے تلمند حاصل ہے۔ جب شاعر کو اعلیٰ حقائق کا وجدان ہوتا ہے جو اس نے کسی کی تعلیم و تلقین سے حاصل نہیں کیا، تو اس وقت وہ براہِ راست مبداءِ فیاض سے فیض یاب ہوتا ہے۔ لیکن وہی شاعر ہوس پرستی اور ہوس انگیزی کی کیفیات میں تلمیذ الشیطان بھی معلوم ہوتا ہے۔ کبھی خدا

شاعر بھی تھے جیسے سنائی، عطار اور رومیؔ ہیں۔ بعض فقط نظری طور پر تصوف کے بارے میں معلومات و بالمسائل تھے اور شاعر تھے جنہیں شعرائے متصوفین کہتے ہیں۔ یہ کشاکش کفر والحاد کی کشاکش نہیں بلکہ اکثر جگہ ظاہریت اور معنویت کی پیکار ہے۔ عام لوگ اور اکثر فقیہہ دین کے بارے میں اصول و فروع میں زیادہ فرق و امتیاز نہیں کرتے۔ اپنے مذہب کے شعائر و رسوم کو بھی اتنا ہی اہم سمجھتے ہیں جتنا تزکیہ نفس اور اس اندازِ نگاہ کو جو حقیقی روحانیت کا مقصود ہے۔ اس لحاظ سے غالبؔ کو حکما اور متصوفین کی صفوں میں بٹھا سکتے ہیں۔ اس کی نظر رسوم و قیود اور شعائر مذہبی کے مقابلے میں باطنی انداز نفس پر زیادہ مرتکز ہے۔ وہ اکثر فقیہانہ بحثوں کو بے کار سمجھتا ہے اور فیضیؔ کا ہم خیال معلوم ہوتا ہے جو کہتا ہے کہ:

مشاجراتِ فرائض کہ کس مخواناوش
زمن مجوے کہ ایں علم مردہ شویان است

یہ فرائض کے ملّایانہ جھگڑے خدا کرے کہ انہیں کوئی نہ پڑھے۔ ان کے متعلق مجھ سے مت پوچھو یہ تو مردہ نہلانے والے ملاوں کا کام ہے۔ میں تو شاعر حکیم ہوں، مجھ سے بلند قسم کی باتیں سنو:

امروز نہ شاعرم، حکیم
دانندۂ حادث و قدیم

شعائر و رسوم کے مقابل میں حکمتِ دین اور اصل روحانیت و اخلاق پر نظر رکھنے والا شخص وسیع النظر اور وسیع المشرب ہو جاتا ہے۔ محض اختلاف رسوم کی بنا پر دوسرے مذاہب والوں کو مطلقاً گمراہ اور مستحقِ نار نہیں سمجھتا۔ توحید کے مدعی اور بت پرست کا مقابلہ کرتا ہے تو ان دونوں میں اس کو کوئی بنیادی فرق معلوم نہیں ہوتا جیسا کہ عرفیؔ کہتا ہے کہ شیخ اور برہمن دونوں ہی مشرک اور بت پرست ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ ایک کا بُت اس کے مغز میں ہے اور دوسرے کا پتھر یا لکڑی سے تراشیدہ بُت اس کی آستین میں ہے۔ ایسے حکیمانہ مزاج رکھنے والے ملّتوں کی تفریق و تقسیم کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دیتے اس لیے راسخ العقیدہ

جب کسی انسان کی نسبت یہ دریافت کیا جائے کہ اس کا نظریۂ حیات کیا تھا تو یہ سوال اس کے مرادف ہے کہ اس کا حقیقی مذہب کیا تھا۔ مذہب کے ایک روایتی معنی ہیں اور ایک حقیقی۔ روایتی معنی میں مہذب اور متمدن دنیا کا ہر فرد کسی نہ کسی مذہب کا رکن شمار ہوتا ہے۔ مردم شماری میں مذہب کے خانے میں اس کا مذہب یا مذہب کا فرقہ لکھا جاتا ہے۔ اس قسم کی صف بندی معاشی اور معاشرتی روابط میں زبردست عوامل کے طور پر کام کرتی ہے۔ یہ کم ہوتا ہے کہ کسی شخص کا روایتی اور وراثتی مذہب اس کے حقیقی نظریۂ حیات سے پوری مطابقت رکھتا ہو۔ اگر انسانوں کی حقیقی تقسیم کی جائے تو وہ نہ نسل اور قوم کے لحاظ سے ہو سکتی ہے اور نہ معاشرتی توارث میں حاصل شدہ مذہب سے۔ حقیقی تقسیم تو نفسیات ہی کے لحاظ سے ہو سکتی ہے۔ اور اس نظریۂ حیات سے جو اپنی مخصوص نفسیات کی بدولت کسی فرد کی طبیعت میں راسخ ہو گیا ہے۔ اگر کوئی نظریۂ حیات کسی فرد نے معاشرتی توارث اور کسی خاص مذہب والوں کے گھر میں پیدا ہونے کی وجہ سے حاصل نہیں کیا بلکہ وہ اس کی اپنی نفسیات اور آزادانہ تفکر کا نتیجہ ہے، تو اس نظریۂ حیات کو اس کا حقیقی مذہب کہہ سکتے ہیں۔ ایسے لوگ دنیا میں کم ہوتے ہیں جو اس آزاد نتیجۂ فکر کے حصول کی اہلیت رکھتے ہوں۔ بعض ایسے ہیں کہ عام سوسائٹی سے الگ کسی نتیجے پر پہنچتے ہیں۔ لیکن قول و فعل میں اس کے اظہار کی جرأت نہیں رکھتے۔ جماعت کا دباؤ زبردست ہوتا ہے۔ عام انسانوں کی عقلی اور اخلاقی قوتیں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ بڑے بڑے صوفیہ اور حکما کبھی اس نظریہ پر قائم نہیں رہتے یا ان عقائد کو جوں کا توں قبول نہیں کرتے جو ان کے والدین کے ہاں یا ان کی ملت میں مسلمات میں شمار ہوتے تھے۔ علماء ظاہر شعائر دینیہ کے ظاہری طور پر پابند لوگ جن کے ہاں عقاید کے بھی فارمولے مقرر ہیں اور عمل کی راہیں بھی معین ہیں۔ ایسے آزادہ فکر اور آزدہ رو لوگوں کو بے دین یا کافر کہتے ہیں اور ان کو مستحق نجات نہیں سمجھتے۔ فارسی شاعری کا ایک معتد بہ حصہ کفر و دین، عقل و عشق اور ظاہر و باطن کی کشاکش سے بھرا ہوا ہے۔ بعض لوگ حکیم تھے اور اس کے ساتھ شاعر بھی تھے۔ بعض نظری اور عملی لحاظ سے صوفی تھے اور اس کے ساتھ

لوگ ایسوں کو بے دین سمجھتے ہیں۔ ایسے حکماء و صوفیہ یا ان کے انداز فکر و حیات کو سراہنے والے لوگوں نے اپنے لیے خاص خاص اصطلاحیں وضع کر لیں۔ ظاہری مذہبیت کے مقابلہ میں وہ خود اپنے انداز ہ کو کفر کہنے لگے اور اس کو مبدءِ فیاض کا غیر معمولی عطیہ شمار کرنے لگے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ یہ ایسی دولت ہے کہ ہر کس و ناکس کو نہیں ملتی۔ اور کسی غلط شخص کو یونہی عطا نہیں ہوتی۔ یہ ایک خاص فیض ہے جو کوشش سے بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ جب تک خدا نے منتخب کر کے کسی کی فطرت میں یہ خاص صلاحیت نہ رکھی ہو محض ذاتی جدو جہد سے اسے نہیں پا سکتے:

دولت بغلط نرسد از سعی پشیماں شو
کافر نتوانی شد نا چار مسلماں شو

کہتا ہے کہ تو کافر نہیں بن سکے گا اور خواہ مخواہ اس سعیٔ لاحاصل میں اپنے آپ کو پریشان کرے گا۔ تیرے لیے بہتر یہی ہوگا کہ ناچار ظاہر پرست مسلمان ہی رہے۔ جس طرح تیری ملت کے لوگ اپنے عقائد بیان کرتے ہیں اسی طرح بیان کرتا رہے اور جس طرح وہ عمل کرتے ہیں اسی طرح عمل کرتا رہے۔ تیری خیریت اسی میں ہے۔ اس طرح ثواب کے حصول اور عذاب سے بچنے کے لیے اطاعت اور اخلاق کا تصور حکیموں اور صوفیوں کو ایک ادنیٰ سطح کی چیز معلوم ہوئی تو انہوں نے اس قسم کی اطاعت کے مقابلے میں عشق کو قابل ترجیح سمجھا۔ لیکن یہ تصور نظر کو بھی بدل دیتا ہے۔ تاثر میں بھی انقلاب انگیز ہوتا ہے اور تمام اعمال کا رنگ بھی بدل دیتا ہے۔ اس کا بھی نتیجہ بسا اوقات یہی ہوتا ہے کہ وہ عام اہلِ دین سے اس قدر مختلف ہو جاتا ہے کہ وہ اسے کافر سمجھنے لگتے ہیں:

سخت کافر تھا جس نے پہلے میرؔ
مذہبِ عشق اختیار کیا

اسی عشق کو وہ وجہ تکوین بھی سمجھتے ہیں اور مقصدِ حیات بھی۔ میرؔ ہی کہتے ہیں کہ:

محبت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور

مولانا روم عشق کی شان میں رطب اللسان ہوتے ہیں تو اس کو تمام قسم کی بدنی اور نفسی، جسمانی، اخلاقی اور روحانی بیماریوں کا علاج قرار دیتے ہیں:

اے دوائے نخوت و ناموسِ ما
اے تو افلاطون و جالینوسِ ما

حضرت نظام الدینؒ کا محبوب مرید وجد میں آکر کہتا ہے کہ عشق نے مجھے کافر بنا دیا ہے۔ اب مجھے مسلمانی کی کوئی ضرورت نہیں رہی:

کافرِ عشقم مسلمانی مرا در کار نیست
ہر رگِ من تار گشتہ حاجتِ زُنّار نیست

خلق مے گوید کہ خسرو بُت پرستی مے کند
آرے آرے مے کنم با خلق و عالم کار نیست

اسی طرح میرؔ فرماتے ہیں:

میرؔ کے دین و ایماں کا کیا پوچھو ہو تم اون نے تو
قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

غالبؔ روایتی اور وراثتی مذہب کا قائل نہیں ہے۔ اور کہتا ہے کہ کوئی صاحب نظر شخص کبھی ماں باپ کے عقائد کو جوں کا توں قبول نہیں کر سکتا۔ اس کے ذہن میں نبوت کی یہی حیقیت معلوم ہوتی ہے کہ ہر نبی اپنی ملّت کے عقائد، مسلّمہ روایات، مرغوب اخلاقیات اور رسوم و قیود سے گریز کرتا اور ان کے خلاف جہاد کرتا ہے۔ لہذا نبیوں کا اندازہ اسی مصلح اور مفکر میں ہو سکتا ہے جس میں اس قسم کے اختلاف کی صلاحیت اور جرأت ہو۔ اپنے باپ کو مخاطب کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ مذہب کے بارے میں مجھ سے خواہ مخواہ مت الجھو۔ اس

جو ادیان عالمگیر ہو کر مختلف المزاج اقوام میں پھیلے ہیں ان میں سے کوئی بھی اپنی اصلی حالت پر قائم نہیں رہا۔ ابتدا میں بدھ مت ہندوستان میں کچھ تھا۔ بعد میں برہمنیت نے اس پر اثر ڈالا۔ لیکن جتنا اس کو متاثر کیا اتنا خود بھی متاثر ہو کر بدلنا شروع ہوا۔ لنکا میں پہنچ کر اس نے ایک مخصوص شکل اختیار کر لی۔ چین پہنچا تو کنفیوسیس لاؤ ترے اور دیگر پیشوایان مذاہب کی تعلیم اور قدیم چینی تہذیب و تمدن کے عناصر سے اس کی ایسی آمیزش ہوئی کہ وہ کچھ کا کچھ ہو گیا۔ جاپانیوں کا مزاج چینیوں سے بہت مختلف تھا۔ وہاں پہنچ کر بدھ مت نے جاپانی رنگ اختیار کر لیا۔ بدھ مت کا اہنسا جاپانی عسکریت، آبا پرستی اور شاہ پرستی کے ساتھ ایک نئی معجون مرکب بن گیا۔ اسلام میں وہابیت کی تحریک اس کو اصلی اسلامی عناصر کی طرف واپس لانے کی مدعی تھی۔ لیکن اس کو زیادہ کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ لوتھر اور کالون کی پراٹسٹنٹ تحریک کلیسا سے ہٹ کر عیسائیت کو انجیلی تعلیم کی طرف لانے کی ایک کوشش تھی۔ لیکن خود یہ تحریک اصلیت کی طرف جانے کی بجائے خود متعدد اور متضاد شاخوں میں بٹ گئی۔ یورپ میں نشاۃِ ثانیہ کلیسائیت سے ہٹ کر تہذیب فرنگی کو یونانیت کا گرویدہ بنا گئی۔ اس کے بعد سے مغربی تہذیب اسرائیلیت اور یونانیت اور رومانیت کے کم و بیش عناصر کا ایک مرکب ہے۔

اقبالؔ نے غالبؔ کو گوئٹے کا ہم نوا قرار دیا ہے۔ گوئٹے ایک آزاد خیال مفکر اور شاعر ہے۔ اس کی نفسی ساخت میں عیسائیت کے عناصر ڈھونڈے سے بھی نہیں ملتے لیکن یونانیت کا اس میں غلبہ معلوم ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کا وہی حال ہوتا ہے جو غالبؔ نے بیان کیا ہے کہ وہ جس ملت میں پیدا ہوتے ہیں، اس کا مروجہ مذہب انہیں پسند نہیں آتا۔ ایسے لوگوں میں ملت پرستی اس قدر کم ہوتی ہے کہ ملتوں کی پیکار میں وہ اندھے جوش سے اپنی ملت کی حمایت کرتے ہوئے بھی معلوم نہیں ہوتے۔ کیونکہ یہ پیکار ان کو واضح طور پر حق و باطل کی پیکار دکھائی نہیں دیتی۔ ادنیٰ اغراض اور حصولِ اقتدار کی کوشش نامعقول تعصبات پیدا کر دیتی ہے۔ صداقت کا خوان ادھر بھی ملتا ہے اور ادھر بھی۔ انسانیت کے بلند مقام پر بیٹھ کر

بارے میں والدین کی پیروی طریقِ احسن نہیں۔ آذر کے بیٹے ابراہیمؑ کو دیکھ لو کہ مذہب کے معاملے میں وہ کس طرح باپ سے الگ ہو گیا۔ جو کوئی بھی دیدہ ور اور صاحبِ نظر ہو گا، اس کو بزرگوں کا دین کبھی پسند نہ آئے گا:

با من میاویز اے پدر، فرزندِ آذر را نگر
ہر کس کہ شد صاحب نظر دینِ بزرگاں خوش نکرد

دین کے بارے میں غالبؔ کو اس حقیقت کا بھی احساس ہے کہ دین کے رسوم و شعائر میں بہت سی ایسی چیزیں داخل ہو جاتی ہیں جو اس قوم کے مزاج سے تعلق رکھتی ہیں جس میں وہ دین پیدا ہوا، وہی دین جب دوسری قوموں میں پھیل جاتا ہے تو ہر قوم ان شعائر میں سے کچھ بہ جبر قبول کر لیتی ہے اور کچھ اختلافِ طبع کی وجہ سے قبول نہیں کر سکتی۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی دین کا رنگ مختلف قوموں میں پہنچ کر مختلف ہو جاتا ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے جس پر غالبؔ کی نظر پڑی ہے۔ اس نے اپنے اوپر غور کیا تو دیکھا کہ میں نسل کا ترک ہوں اور عجمی مزاج رکھتا ہوں۔ اس لیے اسلام میں بہت سی چیزیں جنہیں لوگ رموزِ دین سمجھتے ہیں، میں ان کے سمجھنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا۔ میری مصیبت یہ ہے کہ میرا دین عربی ہے اور میرا مزاج عجمی ہے۔ غالبؔ کے زمانے کے بہت بعد بعض محققین نے اس پر بڑے بڑے مقالے لکھے ہیں اور نظریات قائم کیے ہیں کہ عربی مزاج اور عجمی طبیعت میں کیا فرق ہے۔ تصوف کا بہت سا حصہ عجمی مزاج کی پیداوار قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح اسلامی فرقوں میں عقائد کے اختلاف کی توجیہ اسی فرق کی بنا پر کی گئی ہے۔ ہر جگہ مسلمانوں کی زندگی میں بہت سی ایسی باتیں داخل ہو گئی ہیں جنہیں فقیہ بدعات کہتے ہیں جن میں کوئی بدعت بدعتِ حسنہ ہے اور کوئی بدعت بدعتِ سیۂ۔ غالبؔ نے اپنے اوپر قیاس کر کے اسلامی اقوام و ملل کے اس اختلاف پر روشنی ڈالی ہے۔ کہتا ہے:

رموز دیں نشناسم درست و معذورم
نہادِ من عجمی و طریقِ من عربی است

دیکھنے والے دونوں فریقوں کو مہمل سمجھتے ہیں۔ حبِ وطن ایک فطری جذبہ ہے اور اپنی ملّت کی عزّت وذلّت کا احساس بھی فطری ہے۔ لیکن بلند نفس اشخاص میں یہ جذبات نامعقول اور وحشیانہ صورت اختیار نہیں کرتے۔ جائز اور معقول حدود کے اندر کورانہ تعصبات کا شکار ہونے کے بغیر ان جذبات سے انسانیت کو ترقی دی جاسکتی ہے۔ لیکن ملتوں کی نفرت انگیزی اور شمشیر زنی میں صوفی او حکیم کسی کام نہیں آتا اور اپنی قوم اس کو ناکارہ سمجھنے لگتی ہے۔ گوئٹے پر اس کے معاصر جرمن یہی الزام لگاتے تھے کہ وہ فرانسیسیوں سے نفرت کا اظہار نہیں کرتا۔ اور ان کے ادب و تہذیب کے خلاف جوشیلے جرمنوں کی طرح جہاد پر آمادہ نہیں ہوتا۔ ملّت کے صحیح جذبے کا اظہار غالبؔ کے ایک بیان میں ملتا ہے۔ ایک دوست سے کہتا ہے کہ مجھ میں مسلمانوں کی سی کوئی بات نہیں، میرے کسی عمل سے اس کا ثبوت نہیں مل سکتا کہ میں مسلمان ہوں۔ لیکن اس مغایرت کے باوجود حیرت کی بات یہ ہے کہ مسلمانوں کی ذلّت سے مجھے بڑا دکھ پہنچتا ہے۔ کبھی کہتا ہے کہ ایک دن شراب نہ پی ہو تو کافر اور ایک روز تمام عمر میں نماز پڑھی ہو تو کافر۔ اپنے آپ کو کافرِ مسلمان نما کہتا ہے۔ اور کبھی تسخر سے ظواہر کے لحاظ سے اپنے آپ کو نیم مسلمان کہتا ہے۔ غدر کے بعد مارشل لا کورٹ میں انگریز فوجی مجسٹریٹ اس سے پوچھتا ہے کہ کیا تم مسلمان ہو؟ تو جواب دیتا ہے حضور آدھا۔ جب وہ پوچھتا ہے کہ آدھا مسلمان کیا ہوتا ہے؟ تو جواب دیتا ہے کہ مسلمان ہونے کی دو نشانیاں ہیں کہ سود نہ کھائے اور شراب نہ پیے۔ میں سود نہیں کھاتا لیکن شراب پی لیتا ہوں۔

اسلامی فرقوں کے لحاظ سے غالبؔ کا آبائی مذہب سنّی تھا۔ ماوراء النہر کے ترکوں کی نسل میں سے تھا جو کٹر سنّی ہوتے ہیں۔ سنّی اور شیعہ کا جھگڑا استحقاقِ خلافت کی بنا پر شروع ہوا۔ اگر علیؓ خلافت کے زیادہ اہل اور مستحق ہوتے تو پہلے خلیفہ وہی ہوتے لیکن ابو بکرؓ اس لحاظ سے افضل تھے لہذا وہ برحق خلیفہ اول مقرر ہوئے۔ شیعانِ علیؓ حضرت علیؓ کو افضل اور وصی رسول مانتے ہیں۔ اصل میں اس قصے کا دینِ اسلام کی اصلیت سے کوئی واسطہ نہیں۔

اس کی رسائی نہیں ہو سکتی:

سرِّ حق کے بر تو گردد منجلی

اے گرفتارِ ابو بکرؓ و علیؓ

اسی خیال کو علامہ اقبالؔ نے بھی دُہرایا ہے اور مسلمانوں کو خبر دار کیا ہے کہ:

اے گرفتار ابو بکرؓ و علیؓ ہشیار باش

غالبؔ کا عقیدہ یہ ہے کہ فرقہ وار اور فقیہانہ بحث و جدل مذہب کی اصلیت اور روحانیت سے بہت پست چیز ہے:

بحث و جدل بجاے مان میکدہ جوے کاندراں

کس نفس از جمل نزد کس سخن از فدک نخواست

روحانیت کے بلند مقام پر سنیوں اور شیعوں کے جنگِ جمل کے جھگڑے اور باغ فدک کی وراثت کی بحثیں نہیں ہیں۔

اس بحث میں سر سید کا ایک لطیفہ یاد آگیا۔ چونکہ وہ سیّد تھے، ان کے ایک شیعہ دوست کو خیال پیدا ہوا کہ سید کو اہل بیت کا طرف دار ہونا چاہیے۔ لہذا سر سید سے ایک روز پوچھ بیٹھے کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کی خلافت کے بارے میں اگر آپ اس وقت موجود ہوتے تو کس کو ووٹ دیتے؟ سر سید نے کہا کہ میں ان دونوں میں سے کسی کو کاہے کے لیے ووٹ دیتا۔ میں اپنے لیے کیوں نہ کوشش کرتا۔

غالبؔ کے نزدیک فقیہانہ بحثوں کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ اس کا ثبوت اس کے علاوہ ان دو ایک واقعات سے ملتا ہے جنہیں حالیؔ نے یادگار غالب میں درج کیا ہے۔ حالیؔ کا بیان ہے "ایک دفعہ بہادر شاہ بہت سخت بیمار ہوئے۔ اس زمانے میں مرزا حیدر شکوہ جو اکبر شاہ کے بھتیجے اور مرزا سلیمان شکوہ کے بیٹے تھے وہ بھی لکھنؤ سے آئے ہوئے تھے اور بادشاہ کے ہاں مہمان تھے۔ ان کا مذہب اثنا، عشری تھا۔ جب بادشاہ کو کسی طرح آرام نہ ہوا، مرزا حیدر شکوہ کی صلاح سے خاکِ شفا دی گئی۔ اور اس کے بعد بادشاہ کو صحت ہو گئی۔ مرزا حیدر شکوہ نے

مملکت میں صدارت کے انتخاب کا جھگڑا دین کیسے ہو سکتا ہے۔ لیکن انتخاب کے اس اختلاف نے دینی اختلاف کی صورت اختیار کر لی۔ اور تاریخ اسلام میں بڑے بڑے فسادات اسی کی بدولت پیدا ہوئے۔ غالبؔ کو عام معنی میں مسلمان بھی مشکل سے کہہ سکتے ہیں۔ تا بہ اختلاف فرق چہ رسد۔ غالبؔ کبھی اس جھگڑے میں نہیں پڑا۔ لیکن اپنی رائے میں وہ حضرت علیؓ کو افضل سمجھتا تھا اور حضرت علیؓ اور اہل بیت سے والہانہ عقیدت کا اظہار کرتا تھا۔ اگر شیعیت اسی کا نام ہے تو آپ اس کو تفضیلی شیعہ کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہ کوئی مذہب کی بات نہیں۔ اکابرِ اسلام کی اضافی افضلیت کے متعلق ایک رائے سے زیادہ اس کی اہمیت نہیں۔ غالبؔ نے اس اختلاف رائے کی بنا پر کسی جگہ اپنے آپ کو شیعہ نہیں کہا۔ دہلی کے برگزیدہ سنّی علماء کا وہ بڑا احترام کرتا تھا اور حضرت غوث علی شاہ جیسے سنّی مسلمان ولی کا بڑا معتقد تھا۔ لوگوں نے اس کا شیعہ ہونا مشہور کر دیا تو اس نے دربار میں ظریفانہ انداز میں اس کی تردید بھی کر دی:

جن لوگوں کو مجھ سے ہے عداوت گہری
کہتے ہیں مجھے وہ رافضی اور دہری
دہری کیونکر ہو جو کہ ہووے صوفی
شیعی کیونکر ہو ماوراء النہری

وحدتِ وجود کا عقیدہ ایک پہلو سے دہریت معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ جرمنی کے مشہور فلسفی شوپن ہار نے طنزاً کہا ہے کہ وجودی توحید دہریت کی شاعرانہ اور رومانی شکل ہے۔ غالب وجودی موحد ضرور تھا اس لیے کوئی مخالف اس کو دہری کہنے پر تُل جائے تو اس کو کون روک سکتا ہے۔ اسی طرح افضلیتِ علیؓ کا قائل تھا۔ اس لیے چاہو تو اس کو شیعہ کہہ لو۔ لیکن وہ دین میں فرقہ بندی کو اچھا نہیں سمجھتا تھا۔ شیعہ اور سنّی خلافت کے جھگڑے کو تو بلند خیال مسلمانوں نے کبھی دین کا اساسی اختلاف قرار نہیں دیا۔ مولانا روم کا خیال ہے کہ جو شخص اس جھگڑے میں پڑے وہ روحانیت سے بیگانہ ہوتا ہے اور اسرارِ حقیقت تک کبھی

نذر مانی تھی کہ بادشاہ کو صحت ہو جائے گی تو حضرت عباسؓ کی درگاہ میں جو لکھنؤ میں ہے، علم چڑھاؤں گا۔ چنانچہ انہوں نے لکھنؤ جاکر بادشاہ کو عرضداشت بھیجی کہ میرا مقدور نذر ادا کرنے کا نہیں ہے، حضور مدد فرمائیں۔ یہاں سے بادشاہ نے کچھ روپیہ مرزا حیدر شکوہ کو بھجوایا۔ اور انہوں نے بڑی دھوم دھام سے علم چڑھایا۔ جس میں اودھ کا تمام شاہی خاندان اور علماء و امراء سب شریک تھے۔ اور مجتہد العصر کے ہاتھ سے علم چڑھوایا گیا۔ اس واقعہ کے بعد یہ بات عموماً مشہور ہو گئی کہ بادشاہ شیعہ ہو گئے۔ اس شہرت کا بادشاہ کو بہت رنج ہوا۔ اور حکیم احسن اللہ خاں مرحوم نے اس کے تدارک کے لیے کچھ رسالے شائع کرائے اور بہت سے اشتہارات کوچوں اور بازاروں میں چسپاں کیے گئے اور بادشاہ کے حکم سے مرزا صاحب نے بھی ایک مثنوی فارسی زبان میں لکھی جس کا نام "دمغ الباطل" تھا۔ اور جس میں بادشاہ کو تشیع کے اتہام سے بری کیا گیا۔ اس مثنوی میں مرزا نے اپنی طرف سے کوئی بات نہیں لکھی تھی بلکہ جو مضامین حکیم احسن اللہ خاں نے بتائے تھے ان کو فارسی میں نظم کر دیا تھا۔ جب یہ مثنوی لکھنؤ پہنچی تو مجتہد العصر نے مرزا سے دریافت کیا کہ آپ نے خود مذہب شیعہ اور مرزا حیدر شکوہ کی نسبت اس مثنوی میں ایسا ایسا لکھا ہے۔ مرزا نے لکھ بھیجا کہ "میں ملازمِ شاہی ہوں۔ جو کچھ بادشاہ کا حکم ہوتا ہے اس کی تعمیل کرتا ہوں۔ اس مثنوی کا مضمون بادشاہ اور حکیم احسن اللہ خاں کی طرف سے اور الفاظ میری طرف سے تصور فرمائے جائیں"۔

اس قصے میں غور طلب بات یہ ہے کہ غالبؔ اگر کٹر اور راسخ الاعتقاد شیعہ ہوتے اور ان کے دوست ان کو ایسا سمجھتے، تو خلاف تشیع مثنوی کیوں لکھتے اور کوئی دوسرا ان سے تقاضا ہی کیوں کرتا۔ فارسی نظم و نثر عمدگی سے لکھنے والے لوگ دلّی میں کثرت سے موجود تھے ان میں سے کسی سے بھی یہ انشا پردازی کرائی جا سکتی تھی۔ ایسے سنی علماء از روئے عقیدت بڑے جوش بیان سے کام لیتے۔ غالبؔ کو اس کام کے لیے منتخب کرنا اور اس کا اس پر آمادہ ہو جانا یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ اس قصے کو کوئی اہم دینی اصول نہیں سمجھتے تھے۔ کسی دوست یا بزرگ نے یوں کہا تو یوں لکھ دیا اور ووں کہا تو ووں لکھ دیا:

یک جہاں تاہست یک خاتم بس است
قدرتِ حق رانہ یک عالم بس است
خواہد از ہر ذرہ آرد عالمی
ہم بود ہر عالمے را خاتمے
ہر کجا ہنگامۂ عالم بود
رحمۃ للعالمینے ہم بود

جب مولانا فضل حق نے کہا کہ یہ کیا بک دیا ہے، یہ تو ہمارے خلاف پڑتا ہے، غالبؔ نے کہا آپ ناراض نہ ہوں میں محکم دلائل سے اپنے اس خیال کی تردید کر دیتا ہوں۔ چنانچہ کچھ اشعار اضافہ کر کے اس کی تردید کر دی اور کہہ دیا کہ میں نے جھک ماری ہے اور اصل بات یوں ہے:

غالب ایں اندیشہ نپذیرم ہمے
خردہ ہم بر خویش می گیرم ہمے

منشاء ایجادِ ہر عالم یکے ست
گر دو صد عالم بود خاتم یکے است

منفرد اندر کمالِ ذاتی است
لاجرم مثلش محالِ ذاتی است

مولانا خوش ہو گئے۔ غالبؔ ہنستا ہو گا کہ کیا بے وقوف لوگ ہیں۔ کیسے فضول جھگڑوں میں گرم ہو رہے ہیں۔

جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے غالبؔ کا حقیقی مذہب یا نظریہ حیات جسے اس نے اپنے وجدان اور تفکر سے اختیار کیا ہے، وجود کی وحدت ہے۔ یہ عقیدہ مختصر طور پر دو لفظوں میں

جنگِ ہفتا دو دو ملت ہمہ را عذر بنہ

چوں ندیدند حقیقت رہِ افسانہ زدند

غالبؔ نے کہا کہ حقیقت اس میں کہاں دھری ہے چلو شاعرانہ طبع آزمائی سے کوئی خوش ہوتا ہے تو اس کو خوش کر دو۔ دوستوں کو خوش کر دینا اخلاقاً کوئی بڑی بات بھی نہیں۔

اس سے ملتا جلتا قصہ ایک دوسرے فقیہانہ جھگڑے کے متعلق بھی حالیؔ نے بیان کیا ہے۔ اس سے بھی پتا چلتا ہے کہ ایسے معاملوں میں غالبؔ متنازعہ فیہ عقائد میں سے کسی کو بھی اہم نہیں سمجھتا تھا۔ کسی دوست نے کہا کہ یوں لکھ دو تو یوں لکھ دیا اور جب وہ دوست اس پر بھی راضی نہ ہوا اور تقاضا کیا کہ اس کی تردید کر دو تو اس کی تردید بھی کر دی۔ یہ کچھ ایسی ہی بات تھی کہ نواب محسن الملک آبائی مذہب کے لحاظ سے شیعہ تھے۔ اور جب سرسید کے زیر اثر آئے تو لایعنی بحثوں سے بلند ہو گئے۔ اور تشیع کے ترک کرنے کے وجوہ میں ایک رسالہ لکھ ڈالا۔ زبان اور قلم کے دھنی تھے۔ جو کچھ لکھتے تھے خود لکھتے تھے۔ اس کے بعد ان کو سالار جنگ نے حکومت آصفیہ میں ایک بڑے عہدے پر مامور کر کے حیدر آباد بلا لیا۔ سالار جنگ شیعہ تھے۔ انہوں نے پوچھا کہ کیوں مولوی مہدی علی صاحب سنا ہے کہ آپ نے شیعیت کے خلاف ایک رسالہ لکھا ہے۔ محسن الملک نے کہا ہاں سرکار یہ واقعہ ہے اگر حکم ہو تو اس کا رد بھی لکھ ڈالوں۔ مسئلہ امتناع نظیر خاتم النبیینؐ پر دہلی کے وہابی اور حنفی علماء میں بڑی گرما گرم بحث چھڑ گئی۔ ایک طرف مولانا اسماعیل شہید اور دوسری طرف مولانا فضل حق۔ مولانا فضل حق کی یہ رائے تھی کہ خاتم النبیین کا مثل پیدا ہونا ناممکن ہے جس طرح خدا اپنا مثل پیدا نہیں کر سکتا، اسی طرح خاتم النبیین کا مثل بھی پیدا نہیں کر سکتا۔ غالبؔ مولانا فضل حق کے عقائد کی ترجمانی کرنے بیٹھے تھے۔ لیکن علوِ فکر کی بدولت کچھ ایسے اشعار بھی قلم سے ٹپک پڑے جو مولانا فضل حق کے عقیدے کے خلاف معلوم ہوتے تھے۔ غالبؔ نے کہہ دیا کہ ہاں ایک ہی خاتم النبیینؐ ہو گا۔ دوسرا اس کی مثل نہیں ہو سکتا۔ لیکن قدرتِ حق ہژدہ ہزار عالم بنا سکتی ہے۔ اور ہر عالم میں ایک خاتم النبیینؐ پیدا کر سکتی ہے:

بیان ہوتا ہے لیکن اس کے سمجھنے اور سمجھانے میں صوفیانہ وجدان، شاعرانہ تخیل اور منطقی استدلال نے ہزار ہا برس سے طرح طرح کی جدوجہد کی ہے۔ یہی مسئلہ ہے جس میں مابعد الطبیعیات اور تصوف کا موضوع مشترک ہو گیا ہے۔ سوا تصوف کے، اس پہلو کے جو عمل مجاہدہ، کشف اور تزکیۂ نفس سے تعلق رکھتا ہے، اس نظریہ کا بحث یہ ہے کہ اصل ہستی یا ذات واجب الوجود صرف ایک ہے۔ وجود کا اطلاق صرف اسی ایک ہستی پر ہو سکتا ہے۔ باقی جو کچھ ہے وہ ہست نمانیست ہے۔ موجودات کی کثرت یا صفاتی ہے یا اعتباری، خود ذاتِ واحد میں جو کثرتِ صفات اور تنوع تجلیات ہے، اس کا تعلق ذاتِ واحد سے کس قسم کا ہے، اس کی بابت صوفیہ اور حکما میں طرح طرح کے اختلافات ہیں۔ موجودات کو اعتباری اور نیست کہنے کے باوجود بھی وجودی موحد اس کا قائل ہے کہ جو کچھ ہے وہ ایک ہی ذات کا شہود اور جلوہ ہے لاموجود الاالله ولاموثر فی الوجود الا الله ۔ اگر موجودات میں خدا ہی موثر فی الوجود ہے تو موجودات مطلقاً موہوم اور معدوم نہیں ہو سکتے۔ بقول غالبؔ اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہے۔ عالم اگر صفاتِ اللہ کا مظہر ہے تو وہ غیر اصلی نہیں ہو سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہستی کو واحد سمجھنے والوں میں بھی ذاتِ واجب الوجود اور عالم کے باہمی تعلق کی بابت بڑے بڑے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ یہ نظریہ اسلام سے قبل کے فلسفوں اور فلسفیانہ مذاہب میں بھی ملتا ہے۔ لیکن وہاں بھی وہ یک رنگ نہیں ہے۔ ہندوؤں میں یہ فلسفہ ویدانت کہلاتا ہے جو ہندی فلسفیانہ مذاہب کا نقطہ کمال ہے۔ خود ویدانت کی تاویلات میں بھی بہت اختلاف ہے۔ شنکر اچاریہ اور رامانوج نے دو الگ الگ راستے اختیار کیے ہیں۔ یوگ اور سانکھیہ کے راستے الگ الگ ہیں۔ اور زمانہ حال میں شری اربندو گھوش نے ہستی کی جو ارتقائی تاویل کی ہے وہ قدیم نظریۂ ویدانت سے بہت کچھ مختلف ہے۔ مسلمانوں میں بھی وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود کے قائل الگ الگ ہو گئے۔ مغرب میں وحدتِ وجود کا فلسفہ سب سے زیادہ منظم، مکمل اور مدلل شکل میں فلاطینوس کے ہاں ملتا ہے۔ فلاطینوس جسے مسلمان افلاطونِ ثانی بھی کہتے ہیں، مغرب کی قدیم دنیا میں تصرف کے فلسفے کا سب سے بڑا امام گزرا ہے۔ اس کے نظریات

نے مغرب میں عیسوی تصوف کو بھی متاثر کیا۔ اور بعد میں اسلامی تصوف میں جو فلسفے کا عنصر ہے اس میں بھی بہت سی چیزیں اسی مفکر صوفی کے خیالات کا عکس ہیں۔ اس کی تعلیم کا خلاصہ میں اپنی کتاب "داستان دانش" (مطبوعہ انجمن ترقی اردو) میں پیش کر چکا ہوں۔ یہاں صرف اتنا ذکر کر دینا کافی ہوگا کہ وہ کہتا ہے کہ موجودات ہستی مطلق سے اس طرح سرزد ہوتے ہیں جس طرح آفتاب سے نور۔ ذاتِ بحث وراء الوراء ہے ادراک و استدلال اور خیال و گمان کی اس تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ جس طرح آفتاب سے اشعاع نور میں روشنی پھیلتے ہوئے درجہ بدرجہ تنزل پذیر ہوتی ہے، اسی طرح موجودات میں مدارج اور تنزلات میں۔ ذات بحت صفات سے منزہ ہے۔ اگرچہ وہ تمام صفات کا سرچشمہ ہے۔ ذات پر کسی ایک صفت یا صفات کا اطلاق اس کو محدود کر دیتا ہے۔ اسی لیے صفات کا اطلاق ذات پر ناجائز ہے۔ عقل اور ارواحِ حیوانات نباتات اور مادہ سب درجہ بدرجہ تنزلات سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ نور ازلی مادہ یا عدم میں پہنچ کر تاریکی بن جاتا ہے۔ ذات واجب الوجود بالارادہ خالق ہے۔ موجودات کا اس سے اشراق ہوتا ہے جس میں ارادے کو کوئی دخل نہیں۔ ارادہ ادنیٰ تنزلات کا ایک مظہر ہے۔ اس لیے ہستی مطلق پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ جسم اور مادہ اور اس کے ساتھ وابستہ میلانات سب سفلی ہیں، جسمانی اور مادی ہستی ایک زنداں ہے جس میں عقل اور روح مقید اور ملوث ہو گئی ہیں۔ تزکیۂ نفس اور تجرید عقلی سے انسان پھر درجہ بدرجہ اوپر صعود کر سکتا ہے۔ اس فلسفہ کے لحاظ سے تنزلات میں کوئی وجود غیر حقیقی نہیں۔ کیونکہ سب کے سب ازلی حقیقت ہی کے تنزلات ہیں۔ لیکن ہر ہستی کا درجہ حقیقت ذاتِ مطلق سے قُرب یا بُعد سے متعین ہوتا ہے۔ انسان کی زندگی کا مقصد اس اصل کی طرف عود کرنا ہے جس اصل سے وہ بذریعہ تنزل یہاں تک گر گیا تھا۔ جس سیڑھی سے وہ درجہ بدرجہ گرا ہے اسی سیڑھی سے وہ درجہ بدرجہ اوپر کو بھی چڑھ سکتا ہے۔ اوپر سے نیچے تنزلات ہیں اور نیچے سے اوپر ارتقاء ہے۔ جس قدر عقل اور روح میں صفائی پیدا ہوتی جائے گی۔ اسی قدر ان کو اصل کی طرف عروج حاصل ہوتا جائے گا۔ (کُل شیٍ یرجعُ اِلیٰ اَصلِهاَ)

عقیدۂ توحید یہ ہے کہ خدا نے کائنات کو اپنے ارادہ سے خاص مقصد کے ساتھ پیدا کیا۔ تمام کائنات عابد ہے اور خدائے واحد معبود' خدا ایک ہے لیکن اس کی مخلوقات میں کثرت ہے۔ مگر یہ تمام کثرت خدا کی مشیت کی وحدت میں پروئی ہوئی ہے۔ خدا جو کچھ پیدا کرتا ہے وہ بھی حقیقی ہوتا ہے۔ کوئی چیز عبث اور باطل نہیں ہے۔ ربنا ماخلقت ھذا باطلا موجودات میں جو کچھ ہے وہ بے مقصد کھیل تماشا نہیں ہے۔ ہر چیز کسی نہ کسی غرض کو پورا کر رہی ہے۔ انتہائی غایت یہ ہے کہ تمام مخلوق خالق کے ساتھ باندازِ عبودیت وابستہ ہو جائے۔ کائنات کے لیے معیّن قوانینِ فطرت ہیں اور انسان کے لیے معیّن قوانین اخلاق۔ خدا کے ارادے کے ماتحت انسان بھی ایک حد تک صاحبِ اختیار ہستی ہے۔ اس کا یہ اختیار اختیار مطلق نہیں۔ حیات کے مدارج ہیں۔ ایک قسم کی حیات شمس و قمر اور شجر و حجر میں بھی ہے، کیونکہ خدا کی فرمانبرداری اور تسبیح بغیر کسی قسم کی حیات کے نہیں ہو سکتی یُسبحُ للہ مافی السمٰوٰتِ وما فی الارض یہ تسبیح عالمگیر ہے لیکن ہم اسے نہیں سمجھ سکتے۔ خدا اپنی مشیت اور آئین کے مطابق چیزوں کو ہست بھی کرتا ہے اور نیست بھی۔ چیزیں عدم سے وجود میں آتی رہتی اور پھر وجود سے عدم میں عود کرتی رہتی ہیں۔ یہ تمام سلسلہ مقصد کوشی کا کارخانہ ہے۔ یہ نہ انسانی نفوس کا خواب و خیال ہے، اور نہ خدا کا خواب و خیال۔ جو کچھ ہے وہ ایک ٹھوس حقیقت ہے۔ مدارج حیات انسان کی موجودہ زندگی کی سطح پر آکر ختم نہیں ہو جاتے۔ اس سے اوپر کے درجے میں بھی ایک زندگی ہے جسے قرآن اپنی اصطلاح میں دارالاٰخرۃ کہتا ہے۔ وَاِنَّ الدار الاخرۃ لَھِیَ الحیوَان ۔ اس اعلیٰ زندگی کی جھلک یہاں بھی ملتی ہے۔ حیاتِ طیبہ اس کا ایک پیش خیمہ ہے۔ لیکن اعلیٰ مدارجِ ارتقا میں اس زندگی کا جو انداز ہو گا وہ یہاں پوری طرح قابل قیاس نہیں ہے۔ یہاں اس کے لیے محض جسمانی اور مادی تشبیہات اور تمثیلات ہی استعمال کی جاتی ہیں کیونکہ اس کے بغیر چارہ نہیں۔ ہر اعلیٰ درجے پر پہنچ کر ادنیٰ درجے کی زندگی جو خود اپنی ایک مخصوص حقیقت رکھتی تھی، بے حقیقت معلوم ہونے لگتی ہے؛ جیسا کہ درخت اور گل و ثمر کے مقابلے میں وہ آب و گل بے حقیقت معلوم ہوتے ہیں، جہاں سے درخت کی تربیت اور نشو و نما ہوئی ہے۔ خیر و شر کی جدوجہد حقیقی ہے اور ان کے ساتھ ان کے نتائج بطورِ علت و معلول وابستہ ہیں۔ کوئی عمل اپنا معیّن نتیجہ پیدا کیے بغیر نہیں رہتا۔ خواہ

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش

باز جوید روز گار وصلِ خویش

مایا کا مستند نظریہ یہ ہے کہ اصل ہستی برہم کی ہے اور ماسوا فریبِ ادراک ہے۔ برہم کے ساتھ جو سراپا علم اور حقیقت ہے، سَت ہے اور چت ہے اور آنند ہے۔ اس کے ساتھ یہ دھوکا اور دکھ کہاں سے پیدا ہو گیا۔ اس کی عقلی توجیہ میں ہر ویدانتی نے زور لگایا ہے۔ لیکن کوئی توجیہ تسلّی بخش معلوم نہیں ہوتی۔ ویدانتی کہتے ہیں کہ یہاں توجیہ کا کوئی کام ہی نہیں، کسی استدلال سے اس پر روشنی نہیں پڑ سکتی۔ کیونکہ استدلال بہت کچھ مایا ہی کا کھیل ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک ویدانتی گرُو کے پاس ایک شخص چیلا بننے کے لیے حاضر ہوا اور کہا کہ میں ویدانت کی تعلیم حاصل کرنا چاہتا ہوں۔ گرو نے کچھ جواب نہ دیا۔ اس نے دوبارہ سہ بارہ اپنا تقاضا دہرایا اور کہا کہ گروجی آپ خاموش ہیں کچھ تو بتایئے۔ گرو نے کہا کہ خاموشی ہی تمھارے سوال کا جواب ہے۔ ویدانت کی تلقین گویائی سے نہیں خاموشی ہی سے ہو سکتی ہے۔ برہم خاموشی ازل ہے۔ اس کی حقیقت گویائی کے دام میں نہیں آسکتی ہے۔ یہ حال کا معاملہ ہے قال کا گورکھ دھندا نہیں ہے۔ شنکر اچاریہ کہتا ہے کہ لوگ مجھ سے مایا کا علم حاصل کرنا چاہتے ہیں لیکن اس تقاضے کے اندر تضاد موجود ہے۔ جہاں مایا ہے وہاں علم نہیں ہے۔ اور جس حد تک اس کا علم ہو گا وہ مایا نہیں رہے گی۔ مایا جہل مطلق ہے۔ میں جہل مطلق کو علم مطلق میں کیسے تبدیل کر دوں۔ تمھارا تقاضا ایسا ہے کہ کوئی شخص کہے کہ چراغ لاؤ، میں اس سے اندھیرے کو دیکھنا چاہتا ہوں، اندھیرے کے جس حصے میں چراغ روشن ہو گا وہاں اندھیرا نہ ہو گا۔ جہاں روشنی نہیں پہنچی وہاں اندھیرا باقی رہے گا۔ مایا وہی اندھیرا ہے جسے حقیقت کی روشنی سے نہیں دیکھ سکتے۔ شنکر اچاریہ کے ہاں ہستی اور علم ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ عالم اور معلوم کا امتیاز اعتباری اور غیر اصلی ہے۔ وحدت حقیقی ہے اور تمام کثرت مایا ہے۔

خدا اور کائنات میں ازروے قرآن کریم خالق اور مخلوق کی نسبت ہے۔ سادہ

ویبقی وجہ ربک ذو الجلال والا کرام۔ خیر وشر اور جبر واختیار کے مسئلے میں وحدت وجود کے اکثر قائلوں کا یہ عقیدہ ہے کہ خیر وشر دونوں خدا کی طرف سے ہیں۔ اس خیال کو بھی بعض قرآنی آیات سے استناد حاصل ہے۔ اسی طرح ان میں سے اکثر اختیار کو اعتباری اور وہمی سمجھتے ہیں کیونکہ خدا کے سوا کوئی ہستی موثر فی الوجود نہیں۔ وہ وجود خواہ خیر کا ہو اور خواہ شر کا۔ اچھائی ہو یا برائی۔ قرآن کریم کہتا ہے کہ تم کچھ چاہ نہیں سکتے جب تک کہ خدا نہ چاہے "وماتشاؤن الاان یشاء اللّٰہ۔ البتہ قرآن میں اس خیال کو کہیں تائید حاصل نہیں ہوئی کہ ہستی محض مایا یا فریبِ ادراک یا دامِ خیال ہے' یا خدا کا ایک خواب ہے۔ کہ اگر خدا بیدار ہو جائے تو موجودات اور ہم سب غائب ہو جائیں۔ علامہ اقبال نے اس مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے اس مضمون کا کسی فارسی شاعر کا ایک شعر سنایا تھا۔ معلوم نہیں کہ کس کا ہے:

تا تو ہستی خدا ے در خواب است

تو نمایی چو اُو شود بیدار

غالباً اسی خیال کی تردید میں مولانا رومیؒ فرماتے ہیں:

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیثِ خواب گویم

ہمہ آفتاب بینم ہمہ آفتاب گویم

غالبؔ کے ہاں وحدۃ الوجود کے نظریات جا بجا اس کے کلام میں ابھرتے ہیں اور وہ انہیں بڑے ذوق اور شوق کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ توحید کے مسلمہ اسلامی عقائد سے لے کر ویدانت' بدھ مت اور فلاطینوس کے تصورات بھی غالبؔ کے کلام میں جا بجا پائے جاتے ہیں۔ اکثر صوفیہ نے بھی اس مسئلے میں اسلامی اور غیر اسلامی عناصر میں کوئی بیّن فرق قائم نہیں رکھا۔ غالبؔ تو بھلا شاعر ہی ہے۔ اس کے ہاں قید اور توافقِ افکار اور واضح تفریق و تمیز کی کیا توقع کی جا سکتی ہے۔ وحدتِ وجود کے متعلق اس کے اشعار اُردو اور فارسی کلام میں سے منتخب کر کے آپ کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں۔ آپ خود ہی اس کا اندازہ فرما لیجیے کہ رجحانِ غالبؔ کس سمت میں ہے۔

وہ نتیجہ ہمارے محدود ادراک میں مفہوم ہو یا نہ ہو۔ خالق کے وجود اور مخلوق کے وجود میں گہرا تعلق ہے۔ کیونکہ کوئی وجود مشیت ایزدی اور آئینِ الٰہی کے بغیر نہ ظہور میں آسکتا ہے اور نہ باقی رہ سکتا ہے لیکن ان دونوں وجودوں میں بنیادی فرق بھی ہے۔ مخلوق کا وجود معدوم سے موجود ہوا کوئی وقت تھا کہ وہ نہیں تھا اور خدا کی مرضی اور آئین کے مطابق وہ پھر معدوم بھی ہو سکتا ہے۔ ہر چند کہ ایک حیثیت سے خدا ہر شے میں موجود ہے لیکن کوئی شے خدا نہیں ہے اور نہ خدا کوئی شے یا کسی شے کی طرح ہے۔ لا یدرکہُ الا بصار و ھو یُدرِکُ الا بصار آنکھیں اس کو نہیں دیکھ سکتیں لیکن وہ آنکھوں کو دیکھتا ہے لیس کَمِثلہٖ شیٌ۔

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے
پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے

وحدۃ الوجود کے قائل حکما اور صوفیہ اپنے عقیدے کو قرآن ہی سے اخذ کرتے ہیں۔ خدا اور مخلوقات کے متعلق قرآن میں کہیں کہیں ایسے اشارے ہیں جن سے یہ نظریہ تائید حاصل کرتا ہے۔ فلاطینوس کا نظریہ وجود واشراق نور کی تمثیل سے کام لیتا ہے۔ قرآن کریم میں بھی خدا کی ذات کے متعلق سورۂ نور میں اسی تمثیل کو پیش کیا گیا ہے کہ خدا ہی ارض وسماوات کا نور ہے۔ جو اپنی ذات سے منوّر اور نور افگن ہے۔ وہ نور ایک فانوس میں ہے اور فانوس ایک طاق میں ہے۔ اس کے تیل کو کسی خارجہ ذریعہ سے روشن کرنے کی ضرورت نہیں۔ وہ ایک ایسے درخت سے حاصل ہوتا ہے جو نہ شرقی ہے اور نہ غربی، یعنی سمت سے مُنزّہ ہے۔ بالفاظِ دیگر وہ نور ہے لیکن شمع و آفتاب سے پیدا ہونے والا نور نہیں جن کا نور نورِ ازلی کے مقابلے میں مجازی یا ظِلّی ہے۔ اس کے علاوہ یہ آیت بھی موجود ہے کہ ظاہر بھی خدا ہی ہے اور باطن بھی خدا ہی۔ جس کے یہ معنی ہوئے کہ مظاہر بھی خدا سے جدا نہیں۔ اور اس لحاظ سے حقیقی ہیں۔ اول بھی تو وہی ہے اور آخر بھی وہی ہے۔ جس کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ وہ ہر قسم کے موجودات سے قبل بھی تھا اور ان کے بعد بھی رہے گا۔ اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ مبداء موجودات بھی وہی ہے اور منتہاو مقصودِ خلق بھی وہی ہے۔ خُدا کی ذات کے سوا باقی جو کچھ ہے وہ فنا پذیر ہے کُل شیٍٔ ھالک الاوجھہ. کُل من علیھا فان

شکنِ زلفِ عنبریں کیوں ہے
نگہِ چشمِ سرمہ سا کیا ہے
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں
ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے

یہاں غالبؔ سراپا سوال ہے۔ عقل اور تجربہ اس کا کوئی جواب نہیں دیتے۔ اس لیے جواب کی طرف سے سکوت ہے۔ ہستی کے فریب اور وہم ہونے کے متعلق غالبؔ کے کلام میں کثرت سے اشعار ملتے ہیں۔ بیدلؔ کا کلام تو اس خیال سے لبریز ہے لیکن غالبؔ کے ہاں بھی اس خیال کی خاصی تکرار ہے:

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ
عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

نسیہ و نقدِ دو عالم کی حقیقت معلوم
لے لیا مجھ سے مری ہمّتِ عالی نے مجھے
کثرت آرائی وحدت ہے پرستارئ وہم
کردیا کافران اصنامِ خیالی نے مجھے

کہتا ہے کہ یہ نقدِ دنیا ہو یا آخرت کا اُدھار عالم، دونوں کی حقیقت مجھ پر کھل گئی ہے، یعنی دونوں کا بے حقیقت ہونا مجھ پر ظاہر ہو گیا ہے۔ میں اپنی اہمیت کی وجہ سے ان دونوں سے بے نیاز ہو گیا ہوں۔ جس میں کچھ اصلیت نہیں اس میں کیا دل اٹکانا۔ دوسرے شعر میں تمام موجودات کو خیالی صنم تراشی قرار دیتا ہے۔ وحدت کثرت آراء ہو ہی نہیں

غالبؔ کے نظریاتِ وحدتُ الوجود

اُردو کی ایک غزل میں محض حیرت اور استفہام ہے کہ اگر خدا کی ذات کے سوا کچھ موجود نہیں تو یہ کثرت کی جلوہ آرائی کہاں سے آئی۔ یہ حیرت اس کو اس لیے پیدا ہوئی اور یہ مسئلہ اس کے لیے اس لیے لاینحل بن گیا کہ فلسفۂ تجرید و تنزیہ سے پہلے اس نے یہ خیال قائم کرلیا کہ ذاتِ محض یا ہستیٔ مطلق بے اضافت بے تعلقات اور بے صفات ہے۔ اور اس کی وحدت میں کسی قسم کی کثرت کی گنجائش نہیں۔ عمل کو تو ایسی وحدت عدم کے مرادف معلوم ہوتی ہے۔ لیکن بعض فلاسفہ نے اسی کو اصلِ ہستی قرار دیا ہے۔ اس کے بعد کثرت اور صفات اور تغیر حوادث ان کے لیے معمّا بن جاتا ہے۔ یہ حیرت خود ایک خاص قسم کی منطق کی پیداوار ہے:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں
غمزہ و عشوہ و ادا کیا ہے

سکتی۔ وہم میں گرفتار ہونے کی وجہ سے یہ دھوکا لگتا ہے:

صورتِ وہمی بہ ہستی متہم داریم ما
چوں حباب آئینہ برطاقِ عدم داریم ما
بیدلؔ

شاہد ہستی مطلق کی کمر ہے عالم
لوگ کہتے ہیں کہ ہے پر ہمیں منظور نہیں

ہے مشتمل نمودِ صور پر وجودِ بحر
یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں

شاہد اور مشہود میں جو تعلق اور اضافت ہے وہ باقی تمام اضافات کی طرح وہمی اور اعتباری ہے۔ شاہد اور مشہود اور شہود سب ایک ہیں۔ لہذا ان کی باہمی نسبت یعنی مشاہدہ کسی حساب میں نہیں آتا۔ یعنی خدا خود ہی جلوہ گر ہے اور خود ہی اپنا تماشائی ہے۔ عالم معلوم اور علم کی باہمی اضافت بھی وہمی ہے:

نکو گوئے نکو گفت است در ذات
کہ التوحید اسقاطُ الاضافات

اصل توحید وہاں ہے جہاں تمام اضافتیں ساقط ہو جائیں اور ذاتِ مطلق بے اضافات وصفات باقی رہ جائے۔

غالب کو گلشنِ راز کا یہ شعر بہت پسند تھا۔ جو اس کے اپنے یقین کا آئینہ تھا:

ہر آنکس را کہ اندر دل شکے نیست
یقیں داند کہ ہستی جز یکے نیست

موجودات کے سراب ہونے کے متعلق کہتا ہے کہ اے کہ تو ہمہ تن وسوسہ اور

مناجات ہو یا بے خودی، اپنے اپنے موقع پر سب درست ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک ہستی معدومِ محض نہیں۔ فریبِ ہستی یہ ہے کہ اس کو خدا سے الگ کوئی مستقل وجود تصور کیا جائے۔ اگر ہستی کو ذاتِ الٰہی کی تجلی سمجھ لیں تو وہ ظاہر و باہر بات ہے، اس سے انکار کیسے ہو سکتا ہے۔ کثرت کو اگر کثرتِ مطلقہ سمجھ لیا جائے کہ وہ کسی وحدتِ مطلقہ سے سرزد نہیں ہوئی بلکہ یہ چیز اپنے وجود میں دوسروں سے بے تعلق موجود ہے، تو یہ فریب یا سیمیا یا دھوکا ہے۔ غالبؔ کثرت کے اندر وحدت کی جلوہ فرمائی کا منکر معلوم نہیں ہوتا لیکن کثرت بے وحدت کو عنقا اور عدم تصور کرتا ہے۔ ہستی کو بے اصل اس لیے کہتا کہ خدا سے ہٹ کر اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہو سکتا۔ اگر آفتاب نہ ہو تو اس کی کرنیں کہاں ہوں گی۔ آئینہ میں عکس کا وجود مستعار وجود نہیں ہو سکتا۔ اگر آفتاب نہ ہو تو اس کی کرنیں کہاں ہوں گی۔ آئینہ میں عکس کا وجود مستعار اور ظلّی ہے، حقیقی نہیں:

زہستیٔ محض و زعینِ وجود   کہ نازد بیکتائیش ہست و بود
زشاخابہ کز قلزمے سرزہد   بہر تشنہ آشام دیگر دہد

تمام مخلوت ہستیٔ محض اور عینِ وجود کی بدولت ہے، اور اس کی یکتائی پر ناز کرتی ہے۔ زندگی کی تمام شاخیں ایک ہی دریا سے نکلتی ہیں۔ ہر پیاسے کو اس کی پیاس کے مطابق پانی ملتا ہے:

بیک بادہ بخشد ز پیمانہ   بہر ذرہ رقصِ جدا گانہ

ہر ذرّے کو اس کے پیمانے کے مطابق شراب ملتی ہے اس لیے ہر ذرّے کا رقص جداگانہ ہے:

اگر کافرانند زنہارلیش   وگر مومناں در پرستاریش

مومن اگر اس کی پوجا کرتے ہیں تو کافروں کو بھی وہیں پناہ ملتی ہے۔ ھوالحق کہنے والے اور انا الحق کہنے والے سب اسی کا دم بھر رہے ہیں:

بہر لب کہ جوئی نوائے ازوست   بہر سر کہ بینی ہوائے ازوست

وہم ہے، تجھے اس توہم سے کیا حاصل ہوگا۔ دہر سراب ہی سراب ہے اور خود تیرا وجود بھی اسی سراب کی ایک لہر ہے۔ اس پردۂ وہم پر جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ سب پرِ عنقا کا نقش و نگار یعنی معدوم ہے۔ فنا نے غبار اٹھار کھا ہے۔ یہ سب سیمیا یا نظر فریبی کی جلوہ آرائی ہے، خلق کا وجود کہیں نہیں، تیرے وہم نے اس نمودِ بے بود کو حقیقی سمجھ لیا ہے۔ تو ہرگز اس وہم کی پیروی نہ کر۔ اور حقیقت کے گریبان میں سے سر نکال۔ منصور کی طرح نوا پیدا کر اور ہستی کو ٹھوکر مار۔ موجود و موہوم، معلوم و نامعلوم حق کے سوا سب معدوم ہے۔ کاتبِ توفیق جب کار فرما ہوتا ہے تو ماسوا کو یک قلم منسوخ کر دیتا ہے:

اے ہمہ تن وسوسہ سودِ تو کو دہر سراب است وجودِ تو کو
ہر چہ ازیں پردہ ہویداستی نقش و نگار پرِ عنقاستے
ہستیٔ اشیا کہ غبارِ فناست پردہ کشائے اثرِ سیمیاست
خلق کہ از وہم نمودیش ہست وہم تو دانست کہ بودیش ہست
پیروی وہم مکن زینہار سر ز گریبانِ حقیقت بر آر
خیز و چو منصور نوائے بزن ہستیٔ خود را سرِ پائے بزن
خلق اگر روس دگر روم گیر ہر چہ بجز حق ہمہ معدوم گیر
کاتبِ توفیق کہ دَم می زند
بر رقمِ غیر قلم می زند

وجودی فلسفے میں یہ بات قابلِ غور ہے کہ ایک طرف وہ ماسوا یا موجودات کو عدم کہتا ہے اور دوسری طرف وہ یہ کہتا ہے کہ شہود و ظہور سب خدا ہی کا ہے، باطن بھی خدا ہے اور ظاہر بھی خدا۔ سب طرف گردشِ پیمانۂ صفات ہے:

سرپائے خم پہ چاہیے ہنگامِ بے خودی رو سوے قبلہ وقتِ مناجات چاہیے
یعنی بحسبِ گردشِ پیمانۂ صفات عارف ہمیشہ مستِ مئے ذات چاہیے

پیمانۂ صفات کی گردش وہمی نہیں ہے بلکہ ذات ہی کی کار فرمائی ہے۔ اس لیے

دریا بوجودِ خویش موجے دارد　　　　خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

جہاں وحدت ہی کا جوش و خروش ہے غافل اس کے بعض مظاہر کو اپنے موافق پاکر دوست سمجھ لیتا ہے۔ اور بعض حوادث کو ناموافق پاکر دشمن قرار دیتا ہے۔ وحدت کا دریا موجیں مار رہا ہے۔ اس میں کچھ ہم جیسے تنکے بھی تھپیڑے کھا رہے ہیں۔ لیکن یہ کس قدر حماقت ہو گی اگر کوئی تنکا یہ سمجھ لے کہ دریا مجھ سے کشتی لڑ رہا ہے۔ غالب کہتا ہے:

غرقہ بموجہ تاب خورد　　　　تشنہ ز دجلہ آب خورد

زحمتِ ہیچ یک نداد　　　　راحتِ ہیچ یک نہ خواست

ڈوبنے والا پیچ و تاب اور مصیبت میں مبتلا ہوا۔ اور پیاسے کی دریا سے پیاس بجھ گئی۔ لیکن دریا کا مقصد نہ اس کو زحمت دینے کا تھا اور نہ اس کو راحت پہنچانے کا۔ مشیت الٰہی کے لیے یا آئینِ الٰہی یا قوانینِ فطرت جو کچھ ہوا ان کے مطابق ہوا۔ یہاں دوستی دشمنی کا کیا سوال ہے۔ ظاہر بھی خدا ہی ہے اور باطن بھی خدا ہی، کوئی چیز صفات الٰہیہ سے بے تعلق ہو کر وجود پذیر نہیں ہو سکتی:

چو پیدا تو باشی نہاں ہم تویی　　　　اگر پردہ باشد آں ہم تویی

بہر پردہ دمساز کس جز تو نیست　　　　شناسندۂ راز کس جز تو نیست

چہ باشد چنیں پردہ ہا ساختن　　　　شگافے بہر پردہ اندا ختن

بدیں روے روشن نقاب از چہ رُو　　　　چو کس جز تو نبود حجاب از چہ رُو

کہتا ہے کہ ظاہر بھی تو ہی ہے اور پنہاں بھی تو خود ہی ہے۔ ہر پردے میں تیرے سوا کوئی دمساز نہیں ہے۔ اور تیرا ہمراز بھی کوئی نہیں۔ پھر پوچھتا ہے کہ اس قسم کے پردے کیوں ڈال رکھے ہیں۔ ان پردوں سے پوری پردہ داری تو ہوتی نہیں۔ ہر پردے میں شگاف اور سوراخ پڑے ہوئے ہیں۔ اور وہی کیفیت ہے کہ

کسوتِ مینا میں مے مستور بھی عریاں بھی ہے

ایسے روئے روشن پر نقاب ڈالنے کا کیا فائدہ کہ تابشِ رُخ کی وجہ سے نقاب کا ہونا

بت پرست بھی بت کو اسی خیال میں سجدہ کر رہا ہے کہ اسے خدا سمجھ رہا ہے:

اگر خیرہ چشمیست غیر پرست	بدردِ از جامِ اندیشہ مست

سورج کی پرستش کرنے والا بھی اس کو خدا ہی کا مظہر سمجھ کر پوج رہا ہے۔ اس کو خالص شراب نہیں ملی اس لیے تلچھٹ ہی پر گزارہ کر رہا ہے۔ لیکن ہے وہ اندیشہ الٰہی ہی کی تلچھٹ:

بمہرش ازاں راہ جبیدہ مہر	کزیں روزنش دوست بنمود چہر

سورج سے اس کو اس لیے محبت ہوئی کہ اس دریچے سے اس کو محبوب ازلی کا چہرہ دکھائی دیا۔ ایک طرف وجود پیدا کو نیست کہنا اور دوسری طرف اس شہود کو مظہر صفات الٰہیہ سمجھنا بظاہر ایک تضاد معلوم ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت میں یہ کوئی متناقض بات نہیں۔ ایک طرف وجودی صوفی ہستی کو ماسوا کر کرا سے باطل قرار دیتا ہے اور دوسری طرف جدھر دیکھتا ہوں ادھر تو ہی تو ہے۔ اس طرح دیکھنے والا وحدتِ مطلقہ تو نہیں دیکھ رہا۔ وہ کثرت کی جلوہ آرائی سے مست ہو رہا ہے۔ معشوقِ ازلی کے سراپا کا ہر حصہ ایک کرشمہ ہے جو دامنِ دل کو کھینچ رہا ہے۔ لیکن کوئی حصہ کوئی الگ مستقل حیثیت نہیں رکھتا۔ ہر جزو کا حسن حُسنِ کل کی بدولت ہے۔ از روے معنی نہ از روے زمان۔ وحدت مقدم ہے اور کثرت مؤخر۔ اور وجود حقیقی میں وحدت کثرت سے الگ نہیں۔ جو وحدت وحدتِ مطلقہ ہو اور کثرت کی مسلسل تخلیق اس سے سرزد نہ ہو اور وہ کثرت کی سرمدی قیوم نہ ،ہو وہ وحدتِ خلّاقی نہیں رہے گی۔

غالبؔ ان لوگوں میں سے نہیں جو زندگی کو نیست سمجھ کر اس سے لطف اندوز نہ ہوں اور اس سے بے تعلقی کی مشق شروع کر دیں یا گریز اور فرار کی تلقین کریں۔ وہ زندگی کے ہر پہلو سے لطف اٹھاتا ہے۔ لیکن یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ کسی مظہر کو خدا سے الگ نہ سمجھا جائے۔ کل یوم ھوفی شان جو کچھ بھی ہے وہ اسی کی تجلّی ہے ہماری پسند اور ناپسندی نے خیر و شر کی ایک خود غرضانہ تمیز پیدا کر ر ہے۔ ورنہ حقیقت ہی ہے جو سحابیؔ نجفی نے بیان کی ہے:

عالم بخروش لاالٰہ الا وست	غا بگماں کہ دشمن است و یا دوست

نہ ہونا برابر ہو جائے۔ حجاب تو غیروں اور نامحرموں سے کیا جاتا ہے۔ جب تیرے سوا کوئی غیر موجود نہیں تو حجاب کے کیا معنی۔

پھر کہتا ہے کہ یہ عالم آرائی کیا ہے۔ تو اپنی تنہائی میں خیال آرائی کر رہا ہے۔ جب تماشائے خلق کو نکلتا ہے تو تو آپ ہی اپنا تماشائی ہوتا ہے۔ اپنے سامنے آئینۂ تکوین رکھ کر دیکھتا ہے تو تجھے اپنا آپ ہی نظر آتا ہے۔ "بروں از خویشتن آخر چہ دیدی" تیرا ذوقِ جمال اپنے ہی حسن کا لطف ہے۔ اور تیرا جلال تیری اپنی ہی خوے گرم ہے۔ اگرچہ تیرا جلال بھی تیرے جمال ہی کا ایک پردہ ہے۔ گمان ویقین میں۔ آلائش کفر ن اور آلائشِ دین میں' تیرے ہی جمال وجلال کے انداز ہیں۔ تیرا جلال کبھی یوسف اندر نقاب ہے:

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش — من اندازِ قدت را می شناسم

تیری کثرتِ تجلّی اتنی گنجائش کہاں چھوڑتی ہے کہ تیرے سوا بھی اس میں کوئی سما سکے۔ اور یہ جو فرمان دہی ہے یہ بھی تو اپنے آپ ہی پر فرمان جاری کرتا رہتا ہے:

ز آلائشِ کفر و پروازِ دیں — ز داغِ گمان و فروغِ یقیں
بہر گونہ پردازشِ ہست و بود — جمال و جلالِ تو گیرد نمود
جمال تو ذوقِ تو از روے تو — جلالِ تو تابِ تو از خوے تو
جمالِ ترا ذرہ از آفتاب — جلالِ ترا یوسف اندر نقاب
چہ باشد چنیں عالم آرائیے — ہما نا خیالے و تنہائیے
توی آں کہ چوں پا گزاری براہ — نیابی بجز خویشتن جلوہ گاہ
چہ رو در تماشاے خویش آوری — ہم از خویش آئینہ پیش آوری
نہ چنداں کنی جلوہ بر خویشتن — کہ کس جز تو گنجد دریں انجمن
بفرمانِ خواہش کہ آں شانِ تست — ہم از خویش بر خویش فرمانِ تست

ہمارے ضمیر میں بھی جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ دریاے وحدت کی نمی ہے۔ ریشم کے لچھے میں ایک باریک سادھا گاہم بھی ہیں۔ عالم کی کثرت آرائی اور جلوہ فروشی میں تیری ہی

غیریت کی وہم آفرینی کا ایک کرشمہ یہ ہے کہ حالانکہ ناظر اور منظور شاہد اور مشہود عابد اور معبود ایک ہی ذات ہے۔ اس کے باوجود دوئی کا دھوکا پیدا کر کے پرستش کی رسم کا پردہ اپنی ہی دو حیثیتوں کے درمیان لٹکا دیا ہے۔ جو نور اور ظہور آنکھ کے اندر ہے وہی آنکھ کے باہر بھی ہے۔ تیری آنکھیں اپنے ہی نور سے اپنا ظہور دیکھتی ہیں:

با چنیں ہنگامہ در وحدت نمی گنجد دوئی

مردہ را از خویش دریا بر کراں انداختہ

کثرت کے اس ہنگامے اور اس گہما گہمی کے باوجود یکتائی میں دوئی کی گنجائش نہیں اس دریائے وحدت نے دوئی کو اس طرح نکال باہر کیا ہے جس طرح مردہ تھپیڑے کھاتا ہوا دریا کے کنارے کی طرف آلگتا ہے:

بر رُخ چوں ماہ برقع از کتاں انداختہ

در نہفتن پردہ از رازِ نہاں انداختہ

اور یہ جو رنگا رنگ کے پردے اپنی حقیقت پر ڈالنے کی کوشش کی ہے، یہ کوشش ایسی ہی لاحاصل ہے جیسے چاند کے چہرے پر کتاں کی نقاب ڈالی جائے جو حسبِ روایت چاندنی کے اثر سے تار تار ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی نقاب اندازی سے تو نے اپنا راز فاش کر دیا۔

وحدتِ وجود کے اکثر نظریات میں حقیقتِ ہستی کے متعلق یہ خیال ملتا ہے کہ:

عالم تمام حلقۂ دام خیال ہے

لیکن اس میں ایک ابہام باقی رہ جاتا ہے کہ یہ خیال جو عالم آفرینی کرتا ہے، یہ کس کا خیال ہے۔ یہ خدا کا خیال ہے یا دھوکا کھائے ہوئے انسان کا خیال۔ غالبؔ کے کلام میں آپ کو کبھی یہ تاویل ملے گی اور کبھی وہ۔ یہ تضاد بھی یونہی رفع ہو سکتا ہے کہ کثرت یا دوئی کو مستقل بالذات سمجھ کر اپنی ذاتی خواہشات اور سود و زیاں کی بنا پر جو نظریا عمل پیدا ہو گا وہ دھوکا ہے۔ اس قسم کی ہستی کا وجود حقیقی نہیں اور وہ معدوم ہے۔ اور دھوکا کھانے والے کی سیمیائی آفرینش ہے۔ لیکن اگر عالم کو صحیح طور پر صفاتِ الٰہیہ کا مظہر سمجھا جائے اور ہر جزو میں کل اور

صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ تیری ذات کے نشانات تیری ذات ہی کا مظہر ہیں:

کَی سازِ ہنگامہ اندر ضمیر چونم دریم و رشتہ اندر حریر
ظہور صفاتِ تو جز در تو نیست نشا نہاے ذاتِ تو جز در تو نیست

جہاں تیری اپنی آگاہی کا آئینہ ہے اور اس آئینے میں سب وجہ اللہ کا منظر ہے اینما تولوا وجو هکم فثم وجه الله ،جس سمت کو بھی رُخ کرو گے وہ سمت خدا ہی کی ہے۔ اور وہ رُخ جو کسی سمت میں پھیر رہے ہو وہ رُخ بھی خود وجہ اللہ کی جھلک ہے۔ غرض کہ جس کو عالم سمجھتے ہو وہ ہستیِ مطلق ہے۔ اور جو کچھ گفتار میں نہ آسکے وہ بھی وہی ہے۔ قدیم بھی وہی ہے اور حدوث بھی اسی سے ہے۔ الان کما کان بھی وہی ہے اور کل یوم هو فی شان بھی وہی ہے:

نظر گاہ جمعِ پریشاں یکے ست پرستندہ انبوہ و یزداں یکے ست
کدامیں کشش کاں ازاں سوئے نیست بدو نیک را جز بوے روے نیست
جہاں چیستِ آئینۂ آگہی فضاے نظرگاہِ وجہ اللہی
بہ ہر سو کہ رو آوری سوئے اوست خود آں روکہ آور دہٗ روے اوست
چو ایں جملہ را گفتہٖ عالم اوست بگفت آنچہ ہرگز نیاید ہم اوست

غالب جب حمد میں اشعار لکھنے بیٹھتا ہے تو پہلے ہی شعر میں بے اختیار وحدتِ وجود میں غوطہ زن ہوتا ہے:

اے زوہم غیر غوغا در جہاں انداختہ
گفتہ خود حرفے و خود را در گماں انداختہ

کہتا ہے کہ تو نے عالم کے غیر اور ماسوا ہونے کا وہم دلوں میں ڈال دیا ہے۔ شوقِ تکوین میں خود ہی ایک حرفِ کُن کہہ کر اپنے آپ کو اس گمان کا شکار بنایا ہے کہ مخلوق خالق سے کوئی الگ چیز ہے:

دیدہ بیرون و درون از خویشتن پُر وانگہی
پردۂ رسمِ پرستش درمیاں انداختہ

غیریت کی وہم آفرینی کا ایک کرشمہ یہ ہے کہ حالانکہ ناظر اور منظور شاہد اور مشہود عابد اور معبود ایک ہی ذات ہے۔ اس کے باوجود دوئی کا دھوکا پیدا کر کے پرستش کی رسم کا پردہ اپنی ہی دو حیثیتوں کے درمیان لٹکا دیا ہے۔ جو نور اور ظہور آنکھ کے اندر ہے وہی آنکھ کے باہر بھی ہے۔ تیری آنکھیں اپنے ہی نور سے اپنا ظہور دیکھتی ہیں:

باچنیں ہنگامہ در وحدت نمی گنجد دوئی

مردہ را از خویش دریا بر کراں انداختہ

کثرت کے اس ہنگامے اور اس گہما گہمی کے باوجود یکتائی میں دوئی کی گنجائش نہیں اس دریائے وحدت نے دوئی کو اس طرح نکال باہر کیا ہے جس طرح مردہ تھپیڑے کھاتا ہوا دریا کے کنارے کی طرف آلگتا ہے:

بر رُخ چوں ماہ برقع از کتاں انداختہ

در نہفتن پردہ از رازِ نہاں انداختہ

اور یہ جو رنگا رنگ کے پردے اپنی حقیقت پر ڈالنے کی کوشش کی ہے، یہ کوشش ایسی ہی لاحاصل ہے جیسے چاند کے چہرے پر کتاں کی نقاب ڈالی جائے جو حسبِ روایت چاندنی کے اثر سے تار تار ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی نقاب اندازی سے تو نے اپنا راز فاش کر دیا۔

وحدتِ وجود کے اکثر نظریات میں حقیقتِ ہستی کے متعلق یہ خیال ملتا ہے کہ:

عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

لیکن اس میں ایک ابہام باقی رہ جاتا ہے کہ یہ خیال جو عالم آفرینی کرتا ہے، یہ کس کا خیال ہے۔ یہ خدا کا خیال ہے یا دھوکا کھائے ہوئے انسان کا خیال۔ غالبؔ کے کلام میں آپ کو کبھی یہ تاویل ملے گی اور کبھی وہ۔ یہ تضاد بھی یونہی رفع ہو سکتا ہے کہ کثرت یا دوئی کو مستقل بالذات سمجھ کر اپنی ذاتی خواہشات اور سود و زیاں کی بنا پر جو نظریا عمل پیدا ہوگا وہ دھوکا ہے۔ اس قسم کی ہستی کا وجود حقیقی نہیں اور وہ معدوم ہے۔ اور دھوکا کھانے والے کی سیمیائی آفرینش ہے۔ لیکن اگر عالم کو صحیح طور پر صفاتِ الٰہیہ کا مظہر سمجھا جائے اور ہر جزو میں کل اور

صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ تیری ذات کے نشانات تیری ذات ہی کا مظہر ہیں:

کنی سازِ ہنگامہ اندر ضمیر — چونم دریم و رشتہ اندر حریر
ظہور صفاتِ تو بجز در تو نیست — نشا نہاے ذاتِ تو بجز در تو نیست

جہاں تیری اپنی آگاہی کا آئینہ ہے اور اس آئینے میں سب وجہ اللہ کا منظر ہے

اینما تو لوا وجو هکم فثم وجه الله ، جس سمت کو بھی رُخ کرو گے وہ سمت خدا ہی کی ہے۔ اور وہ رُخ جو کسی سمت میں پھیر رہے ہو وہ رُخ بھی خود وجہ اللہ کی جھلک ہے۔ غرض کہ جس کو عالم سمجھتے ہو وہ ہستیِ مطلق ہے۔ اور جو کچھ گفتار میں نہ آسکے وہ بھی وہی ہے۔ قدیم بھی وہی ہے اور حدوث بھی اسی سے ہے۔ الان کما کان بھی وہی ہے اور کل یوم هوفی شان بھی وہی ہے:

نظر گاہ جمعِ پریشاں یکے ست — پرستدہ انبوہ و یزداں یکے ست
کدامیں کشش کاں ازاں سوئے نیست — بدو نیک را جز بوے روے نیست
جہاں چیست آئینۂ آگہی — فضاے نظرگاہِ وجہ اللٰہی
بہ ہر سو کہ رو آوری سوئے اوست — خود آں روکہ آور وہٗ روے اوست
چو ایں جملہ راگفتۂ عالم اوست — بگفت آنچہ ہرگز نیاید ہم اوست

غالب جب حمد میں اشعار لکھنے بیٹھتا ہے تو پہلے ہی شعر میں بے اختیار وحدتِ وجود میں غوطہ زن ہوتا ہے:

اے زوہم غیر غوغا در جہاں انداختہ
گفتہ خود حرفے و خود را در گماں انداختہ

کہتا ہے کہ تو نے عالم کے غیر اور ماسوا ہونے کا وہم دلوں میں ڈال دیا ہے۔ شوقِ تکوین میں خود ہی ایک حرفِ کن کہہ کر اپنے آپ کو اس گمان کا شکار بنایا ہے کہ مخلوق خالق سے کوئی الگ چیز ہے:

دیدہ بیرون و دروں از خویشتن پُر وانگہی
پردۂ رسمِ پرستش درمیاں انداختہ

ہر جلوۂ صنعت میں ذات مطلق کی شان نظر آئے تو اس تجلی کو خدا کی اپنی خیال آفرینی ہی تصور کیا جائے گا۔ ذات مطلق کے مقابلے میں اس کی حقیقت بھی ثانوی اور تغیر پذیر رہے گی۔ لیکن ذات مطلق سے وابستگی کی وجہ سے مطلقاً بے حقیقی نہ ہو گی:

گل و بلبل و گلستاں نیز ہم مہ و انجم و آسماں نیز ہم
نمودیست کاں را بود بود ہیچ زیاں ہیچ و سرمایہ و سود ہیچ

کہتا ہے کہ خیال سے عالم آفرینی کیسی ہوتی ہے۔ اس کا تجربہ جو خود تجھے ہے۔ انسان خیال میں باغ بناتا ہے۔ پھر دریا سے اس میں نہر لاتا ہے۔ پھر خیال ہی میں گلاب اور نرگس کے پھول لگاتا ہے۔ کنارِ چمن پر سرو لگاتا اور انگور کی بیلیں چڑھاتا ہے۔ ٹہنیوں میں پرندوں کو چہچہاتا ہوا سنتا ہے۔ نہر سے لے کر اِدھر اُدھر جوئبار میں پانی ڈالتا ہے۔ لیکن اس کے خیال کے باہر اس باغ و بہار کا کہیں نام نشان نہیں ہوتا۔ یہ دنیا کا جلوہ بھی تیری خیال آفرینی ہے۔ گل و بلبل اور گلشن آرائی خارج میں نہیں بلکہ تیرے نفس ہی کی کارفرمائی ہے۔ بقول مولانا روم:

قالب از ما ہست شد نے ما ازو
بادہ از ما مست شد نے ما ازو

جس طرح ہم اپنے خیال سے ایک باغ تعمیر کر سکتے ہیں، اسی طرح خدا بھی اپنے خیال سے جہانوں کی تعمیر کرتا ہے مگر خدا کے خیال کے باہر ان جہانوں کا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا:

گل و بلبل و گلستاں نیز ہم مہ و انجم و آسماں نیز ہم
نمودیست کاں را بود بود ہیچ زیاں ہیچ و سرمایہ و سود ہیچ
بعرضِ شناسائی ہرچہ ہست بوہم است پیدائی ہرچہ ہست
نہ ہر گہ کہ تنہا نشینی بجائے بخاطر کنی طرح بُستاں سرا
بہ آرائشِ باغ او آوری دراں باغ از دجلہ جو آوری

زمانی گل و نرگس از روے خاک نشانی بطرف چمن سرو و تاک
نوا گر کنی مرغ بر شاخسار بموج آوری آب در جوئبار
بخویش ار چہ داری گمانے ز باغ بروں از تو نبود نشانے ز باغ

در اندیشہ پنہاں و پیدا توئی
گل و بلبل و گلشن آرا توئی

کہتا ہے، میں اسی نتیجے پر پہنچا ہوں کہ خدا کے ہاں بھی گیتی آفرینی کا یہی انداز ہے لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ یہ ایزدی سیمیا ہماری دانست اور جس کے لیے ذرا زیادہ دیرپا ہوتی ہے۔ چونکہ خدا نے اس کے ساتھ وقت یا زمان کا بھی اضافہ کر دیا ہے:

نمود دو گیتی بہ گیتی خدائے چنیں است دیگر ندانیم رائے
من و تو کہ بد نام پیدائیم رقمہائے منشور یکتا ئیم

میرے اور تیرے ساتھ یہ وجود کی بدنامی یونہی لگ گئی۔ ہم اس کی یکتائی کی تصویریں ہیں:

ولیکن چوں ایں ایزدی سیمیاست بدانست حِسّی چنیں دیر پاست
نمودے کہ حق راست نبود چرا زماں چوں از انجاست نبود چرا

لیکن خدا کی خیالی گیتی آفرینی لامتناہی ہے۔ اس کے مقابلے میں دونوں جہانوں کی حیقیت ندی کے مقابلے میں معمولی نمی کے برابر نہیں۔ اور زمان چونکہ اس کے خیال کی ایک لہر ہے اس لیے ازل سے ابد تک کا زمانہ ایک لمحے سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا۔ تم زمان و مکان کو مستقل سرمدی حقائق سمجھتے ہو جن کے بغیر ہستی کا کوئی ظہور ممکن ہی نہیں۔ لیکن زمان و مکان خدا کے ایک خیال کی آفرنیش ہیں۔ وہ جب چاہے تو بقول اقبالؔ وہی کیفیت ہو:

نہ ہے زماں نہ مکاں لَا اِلٰہ اِلَّا اللہ

زمان و مکاں را ورق در نورد
خیالے بروں ریز از برنورد

کتابِ ہستی میں زمان و مکان کے اوراق کو خدا اسی طرح لپیٹ سکتا یا الٹ سکتا ہے

غالب نے سوچا کہ چلو لگے ہاتھ سب کچھ پوچھ ڈالو۔ عقل فعال نے عالم معنی میں اپنا دربار قائم کیا اور دیدہ وروں کو بلایا تا کہ اسرار کو اُن پر فاش کیا جائے۔ اہلِ نظر وہاں اور بھی موجود تھے لیکن اس قسم کے سوال و جواب کی ہمت کسی کو نہ ہوئی۔ غالب ایک آزاد اور بے خود شخص تھا۔ دل و دین اس کی نذر کر کے منّت خوشامد کی کہ مجھے کچھ بتا دیجئے:

دوش در عالمِ معنی کہ ز صورت بالاست — عقل فعّال سراپردہ زد و بزم آراست
خواند از دیدہ وری دیدہ وراں را بہ بساط — تا بہ بینند کہ اسرارِ نہانی پیداست
چوں کس از ہم نفساں زخمہ بر آں تار نزد — من کہ آزادیم انداز و رمِ از خویش اداست
رفتم آشفتہ و سرمست و پس از لالہ و لاغ — گفتم اینک دل و دیں، گفت خوشت باد کجاست

جب دل و دین کی نذر قبول ہو گئی تو اس کے بعد اسرار کے متعلق سوال و جواب شروع ہو گئے لیکن عقل فعال نے شروع ہی میں کہہ دیا کہ محرمیٔ ذات جو بے چون و چرا ہے، اس کے متعلق نہ پوچھنا، باقی جو چاہو پوچھو:

گفتم اسرارِ نہانی ز تو پرسش دارم — گفت بجز محرمیٔ ذات کہ بیچون و چراست
گفتمش چیست جہاں؟ گفت سراپردۂ راز — گفتمش چیست سخن؟ گفت جگر گوشۂ ماست

پوچھا کہ جہان کیا ہے؟ جواب ملا کہ سراپردۂ راز۔ اس کے بعد اپنے دل پذیر شغل یعنی سخن کے متعلق دریافت کیا۔ خوف تھا کہ کہیں یہ بے حقیقت چیز نہ ہو لیکن جواب سے تسلی ہو گئی۔ جب عقل فعال نے کہا کہ سخن تو ہمارا لخت جگر ہے۔ جواب درست بھی تھا۔ عقل اور سخن ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ انسان کو ناطق اسی لیے کہتے ہیں کہ نطق کا لفظ عقل اور سخن دونوں معنی پر حاوی ہے۔ خدا نے بھی کائنات کو ایک کلمہ کے ذریعے سے پیدا کیا۔ انجیل میں بھی ہے کہ شروع میں ایک کلمہ ہی تھا۔ پھر میں نے وحدت و کثرت کی باہمی نسبت کے بارے میں دریافت کیا کہ اصل مصدرِ حیرت یہی مسئلہ ہے۔ اس کا جواب ملا کہ موج و حباب و گرداب وہی دریا ہی ہے۔ یہ سب دریا کی ذات کے مظاہر ہیں۔ کثرت اشیا کی کوئی مستقل حیثیت نہیں:

جیسا کہ طبقات ارض و سما کو دہ کر لے کے متعلق قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے:۔

کطیّ السجلّ الکتب

اس کے بعد غالب اپنے عقیدے کی تائید میں سعدی کا حوالہ دیتا ہے:

رہ عقل جز پیچ در پیچ نیست

بر عارفاں جز خدا ہیچ نیست

پھر کسی صوفی کا نظریہ پیش کرتا ہے کہ جو کچھ ہمیں براہِ راست محسوس ہوتا ہے، وہ عین حق ہے۔ اور جسے ہم حق کہتے ہیں وہ ہماری عقل کی ساخت و پرداخت ہے:

اگر رہروے گوید از زیر دلق

کہ حق است محسوس و معقول خلق

بزمِ شہود جس کو ہم عینِ ذات کا پردہ یا مظہر سمجھتے ہیں، وہی در حقیقت غیب الغیب ہے۔ یہ نہیں کہ غیب الغیب یا عین ذات اس کے پس پردہ ہو۔ پردہ وغیرہ کچھ نہیں ہے۔ اسی خیال کو غالب نے اردو شعر میں ادا کیا ہے، ہے غیبِ غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود

خیالے در اندیشہ دارد نمود

ہماں غیبِ غیب است بزمِ شہود

خلق کے متعلق ہمارے اپنے خیال کا کیا حصہ ہے اور خدا کے خیال کا کیا مظہر ہے، یہ معاملہ آخر تک صاف نہیں ہوتا کہ ایزدی سیمیا کیا ہے۔ اور ہماری نفسی سیمیا یا فریبِ ادارک کیا ہے۔ کیونکہ کائنات کو خدا کی خیال آفرینی کہتے کہتے پھر آخر میں اس پر ختم کرتا ہے:

نشانہائے رازِ خیالِ خودیم

نواہائے سازِ خیالِ خودیم

ہم یا ہماری دنیا جو کچھ ہے وہ ہمارا ہی رازِ خیال اور سازِ خیال ہے۔

عالمِ معنی میں غالب کی ملاقات کہیں عقلِ فعال سے ہو گئی جو انسانی عقل یعنی عقلِ منفعل و محدود کے مقابلے میں عقل کل ہے اور تمام اسرار حیات سے واقف ہے۔

استدلال بھی کیا ہے۔ لیکن قضیہ یہ ہے کہ ایک ہی وحدت کی کثرت میں باہمی تضاد اور کشاکش اور ردّ و قبول کہاں سے پیدا ہو گیا، یہ تناقض کہاں سے آگیا۔ اس کی بابت غالب عقلِ فعال سے پوچھتا ہے تو وہ بھی آہ بھرتی ہے اور کہتی ہے افسوس ہے کہ یہ رشتہ دستِ قضا میں ہے اور اس مشیت تک میری رسائی نہیں:

گفتم آیا چہ بود کشمکشِ ردّ و قبول

گفت آہ از سر ایں رشتہ کہ در دستِ قضاست

وجودی تشبیہات میں ایک عام تشبیہ خورشید اور ذرہ کی نسبت سے بھی اخذ کی گئی ہے۔ ہر ہستی ایک ذرّہ کے مشابہ ہے جو آفتابِ ذات سے مستنیر ہوتا ہے۔ غالب ہی اردو میں کہتا ہے:

پر تو سے آفتاب کے، ذرّے میں جان ہے

سوال یہ ہے کہ ذرّہ ذرّہ ہی رہتا ہے یا ہمہ تن آفتاب بھی بن سکتا۔ جس ذات کے پرتو سے وہ قائم ہے اس سے ہم کنار ہو سکتا ہے یا نہیں۔ بعض صوفیہ اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں اور بعض نفی میں۔ یہ فنا اور بقا کا مسئلہ ہے کہ ذاتِ الٰہی میں فنا ہو کر کسی قسم کی انفرادی بقا رہتی ہے یا نہیں۔ مولانا روم نے اس مسئلے کو لوہے اور آگ کے تعلق سے سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ لوہا آگ میں رہ کر اس کے ہم رنگ اور ہم صفت ہو جاتا ہے۔ اس کا ذرّہ ذرّہ آتش بجان ہو کر انا النار کا نعرہ لگا سکتا ہے۔ لیکن صفات کو اخذ کرنے کے باوجود بھی اس کی ذات اور آگ کی ذات ایک نہیں ہو جاتیں، غالب عقلِ فعال سے پوچھتا ہے کہ ذرّے کی پوری رسائی خورشید کی ذات تک ہو سکتی ہے یا نہیں؟ جواب ملتا ہے کہ یہ امر محال ہے۔ البتہ اس رسائی کی کوشش جائز بلکہ فرض ہے۔ کیونکہ اس کشش سے تمام حرکت اور ارتقاءِ حیات ہے۔ جواب بہت معقول اور قرینِ حقیقت معلوم ہوتا ہے:

گفتمش ذرہ بخورشید رسد ، گفت محال

گفتمش کوشش من در طلبش، گفت بجاست

گفتم از کثرت و وحدت سخنے گوی برمز

گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریاست

اسی خیال کو غالب نے اُردو شعر میں بھی بیان کیا ہے:

مشتمل نمودِ صُوَر پر وجودِ بحر

ہے

یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں

وجودی صوفیہ اور حکمانے وحدت و کثرت کے تعلق کو سمجھانے کے لیے بہت سی تمثیلات، تشبیہات اور استعارات استعمال کیے ہیں۔ لیکن بحر اور امواج کی تمثیل بہت عام ہے۔ موج اپنی ہنگامی انفرادیت کے باوجود بحر کے سوا کچھ نہیں۔ کبھی یہ تشبیہ استعمال کی ہے کہ دھاگا ایک ہی ہے لیکن اس میں طرح طرح کی بے شمار گرہیں لگی ہوئی ہیں۔ گرہ کو انفرادی خودی کا گمان ہو سکتا ہے۔ لیکن گرہ کو کھولو تو وہی رشتہ ہے جو بر خود پیچ میں آگیا ہے۔ غالب نے ایک شعر میں ایک اور تشبیہ بھی استعمال کی ہے کہ نقطۂ حقیقت فقط ایک ہی ہے لیکن اگر نقطے کو کمال سرعت کے ساتھ گردش دی جائے تو سرعتِ سیر سے وہ مسلسل خط معلوم ہو گا۔ اگر گردش دوری ہو تو شعلۂ جوالہ کی طرح جو کسی مشعل کو تیزی سے گھمانے سے پیدا ہوتا ہے، وہی نقطۂ روشن دکھائی دے گا۔ کائنات کی حرکت اور سرعتِ سیر نے اسی قسم کے کثرت کے دھوکے پیدا کر رکھے ہیں:

سخن یکے ست ولے در نظر ز سرعتِ سیر

کند چو شعلہ جوالہ نقطہ پر کاری

اس کے بعد عقل فعال سے اور سوالات بھی کیے گئے لیکن افسوس ہے کہ جو مسئلہ حقیقت میں حل طلب ہے اس کے جواب کو یونہی ٹال دیا گیا۔ پڑھنے والے کو بہت مایوسی ہوتی ہے۔ شاعر کے پاس نتائج اور وجدان ہی ہوتا ہے۔ اگر توجیہ پوچھو تو وہاں بھی عجز ہی ہے۔ مثلاً یہ سوال کہ اگر سب کچھ وحدت ہی کا ظہور ہے تو کثرت کا وحدت سے تعلق تو کسی قدر قابل فہم ہو جاتا ہے۔ اور اکثر وجودی فلسفیوں نے اس بارے میں کچھ تسلی بخش

رومی کا ایک شعر بھی اسی مضمون کے قریب ہے:

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما

گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

جو نہیں مل سکتا اسی کی آرزو عشق کی تب و تاب اور سرمایۂ حیات ہے۔ پھر پوچھتا ہے کہ اگر خدا سے کچھ کہیں تو وہ سنتا بھی ہے یا نہیں' جواب ملتا ہے کہ اگر وہ سننے کو تیار بھی ہو تو ہم کلامی کا یارا کس کو ہے:

گفتم آں خسروِ خوباں سخن گوش نہد

گفت گر گوش نہد زہرۂ گفتار کراست

اس کے بعد دریافت کیا کہ جو لوگ فنا فی اللہ ہو جاتے ہیں اُن کا کچھ حال بتاؤ کہ ان پر کیا گزرتی ہے۔ جواب ملا کہ یہ قافلہ ایسا لطیف رَو اور سبک پا ہے کہ نہ اس رفتار سے کچھ غبار اٹھتا ہے کہ معلوم ہو سکے کہ کدھر سے گزرا ہے، نہ چلتے ہوئے کوئی گھنٹوں کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اس قسم کے قافلے کی کسی کو کیا خبر ہو سکتی ہے۔ آں را کہ خبر شد خبرش باز نیامد:

گفتم از اہلِ فنا گر خبرے ہست بگو

گفت ایں قافلہ بے گردِ رہ و بانگِ دراست

اس کے بعد اور سوال و جواب بھی ہے۔ جس کو ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں کیونکہ وہ اس موضوع سے کسی قدر الگ ہے۔

وحدتِ وجود کا مضمون غالبؔ کا دل پسند فلسفہ بلکہ پختہ عقیدہ معلوم ہوتا ہے۔ اپنے کلام میں جا بجا وہ اس کو داخل کر دیتا ہے۔ خواہ کہیں کی بات کر رہا ہو۔ ہر پھر کر ادھر ہی آ جاتا ہے۔ کہیں انداز فلسفیانہ ہے اور کہیں صوفیانہ اور کہیں شاعرانہ لیکن ہر رنگ میں اس عقیدے کی جھلک موجود ہے۔ ایک جگہ اسی بحث میں خالص افلاطونی فلسفہ کو نظم کر دیا ہے کہ اسمائے نکرہ یا تصوراتِ جنس و نوع بطور اعیانِ ثابتہ علم الٰہی میں ازلی اور ابدی طور پر پائے جاتے ہیں۔ یہ اعیان خارج میں پوری طرح ظہور پذیر نہیں ہوتے۔ اشیاء اور حوادث کے لیے یہ

مثل اعلیٰ ہیں۔ ہر عین یا اسم ایک نصب العین ہے جس سے موجودات بہرہ اندوز ہو کر وجود حاصل کرتے ہیں۔ لیکن ان کا خالص غیر متغیر وجود علم الٰہی میں ثابت اور قائم ہے۔ تمام تغیر اس بہرہ اندوزی کا شوق ہے۔ لیکن اعیان بطور نصب العین کے غیر متغیر ہیں۔ اس عقیدے کا اثر کم و بیش تمام تصوری فلسفوں پر پڑا ہے۔ اور حکمت اشراق اس سے بہت کچھ فیض یاب ہوئی ہے:

ہم دریں فصل کہ مستانہ سخن می گزرد

نکتہ چند سرایم ز وجوب و امکاں

کہتا ہے "کچھ نکات بیان کرتا ہوں کہ کونسی ہستی واجب ہے یعنی جس کا ہونا لازمی ہے "اور کونسی ہستیاں ایسی ہیں جن کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن اور قرینِ قیاس ہیں:

صُور کون نقوش است و ہیولیٰ صفحہ

صفحہ عنقاست چہ گوی ز نقوش و الواں

ہیولیٰ (مادۂ محض و ہستئ بے صورت جو عدم کے مرادف ہے) کے صفحہ پر اعیانِ ثابتہ کے عکس سے صورتیں بنتی ہیں۔ لیکن جو صفحہ ہی عدم ہے اس پر جو نقوش ہوں گے ان کی ہستی کی کیا حقیقت ہو گی۔

ہستئ مطلق جو واجب الوجود ہے وہ توالان کما کان ہے۔ وہ ثابت اور قائم ہے۔ اس میں تغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ہستئ متغیر حقیقی ہستئ نہیں ہے۔ ذات کے غیر متغیر ہونے کا تصور ہر وجودی فلسفے میں موجود ہے:

ہستئ محض تغیر نپذیرد زنہار

حرف الان کما کان ازیں صفحہ بخواں

لیکن علمِ الٰہی میں اعیانِ ثابتہ غیر متغیر حقیقت رکھتے ہیں۔ خارج میں اعیان متغیر صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں لیکن پردۂ غیب میں یہ صُورِ علمیہ ثابت اور قائم ہیں۔ اس لیے انہیں عینِ ذات کہہ سکتے ہیں:

ہمچناں در تتقِ غیب ثبوتے دارند

بوجودے کہ ندادندز خارج اعیاں

ایماں من اے لذتِ دیدار کجائی   در کار ہمہ تن بجہاں رشتہ الا

آں رشتہ کو گوہری زگرانمایگی ناز   مہریست بہ گنجینۂ کمیّت اسماء

فیثاغورس کا فلسفہ تھا کہ ساری موجودات کی حقیقت اعداد ہی ہیں۔ موجودہ طبیعی فلاسفہ نے بھی پھر فیثاغورس کی طرف عود کیا ہے۔ اور مادّہ رفتہ رفتہ غائب ہو کر فقط ریاضیات بن گیا ہے۔ فیثاغورس کہتا تھا کہ احد یا اکائی اصلِ حقیقت ہے اور باقی تمام اعداد اکائی کی تکرار سے پیدا ہوتے ہیں۔ اسی خیال کو غالبؔ بھی دہراتا ہے کہ:

آں رشتہ کہ ساری ست در اعداد چو واحد

وحدتِ وجود کے عقیدے سے جو نظری اور عملی نتائج ظاہر ہوتے ہیں، ان کو بھی اخذ کرنے میں غالبؔ نے دریغ نہیں کیا خواہ یہ جرأت اسے شریعت سے ٹکرا دے۔ ان نتائج کو الگ الگ کر کے ان کی مختصر تشریح کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

ا۔ اصل مذہب توحید ہے

مذہب کا اختلاف شرائع اور رسوم و قیود کا اختلاف ہے۔ اسلامی شریعت کو دوسری شرائع کے مقابلے میں افضل سمجھتے ہوئے بھی موحد دوسرے مذاہب کو نظرِ تحقیر سے نہیں دیکھتا۔ اور نہ دوسرے مذاہب کے لوگوں سے نفرت یا دشمنی رکھتا ہے۔ اس عقیدے کو اس نے اُردو میں اس صاف شعر میں بیان کر دیا ہے:

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

موحد کے نزدیک ملتوں کی تفریق غیر اہم ہو جاتی ہے۔ اور وہ یہ سمجھنے لگتا ہے کہ ہر مذہب اپنے رنگ میں خدا ہی کا طالب ہے۔ کوئی کسی ایک مظہر سے وابستہ ہو گیا ہے اور کوئی کسی اور مظہر سے۔

ہم اس سے قبل اس کے فارسی اشعار درج کر چکے ہیں جن میں وہ بُت پرست اور غیر پرست کے ساتھ بھی رواداری کی تعلیم دیتا ہے۔ صاف بادۂ توحید سے سرمست نہ سہی

ہستی میاں میں تو تغیر ہے لیکن امیاں علم الٰہی میں تغیر نہیں اور علم الٰہی عین ذات الٰہی ہے:

نتواں گفت کہ عین است چرا نتواں گفت
صورِ علمیہ کز علم نیاید بعیاں

اس کے بعد غالبؔ پھر مروجہ تشبیہات کو دہراتا ہے کہ سورج کی کرنیں بھی سورج ہی ہیں۔ اور موج و گرداب بھی سمندر ہی ہے۔ جس عالم کو ایک حیثیت سے نقش بر عنقا کہتا ہے اسی عالم کو دوسری نظر سے عینِ ذات قرار دیتا ہے۔ اس کے بعد فخر کرتا ہے کہ یہ ایسی باتیں میں نے کہی ہیں کہ بو علی سینا کے وہم و گمان میں نہ آئی ہوں گی۔ لیکن یہ بے اصل شاعرانہ تعلی ہے۔ یہ افکار فارابی اور ابنِ سینا ہی کے ذریعے سے اسلامی فلسفہ اور ادبیات میں داخل ہوئے۔ انہوں نے یونانی فلسفے سے حاصل کیے۔ اور ان سب سے حضرتِ غالبؔ مستفیض ہوئے:

پرتوِ لمعہ ندانی کہ بود جز خورشید — موج و گرداب نسنجی کہ بود جز عماں
عالم از ذات جدا نبود و نبود جز ذات — ہمچو رازے کہ بود در دل فرزانہ نہاں
دمبدم گردِ الم گردد و پروا نکنم — بو علی را نگزشت آنچہ زدانش بگماں

فنا اور بقا کے عقیدے کو وجودی صوفیہ نے کلمہ لا الہ الاّ اللہ سے اخذ کیا ہے۔ اس کلمے میں اثبات سے پہلے نفی ہے۔ ماسوا کی مکمل نفی کے بعد خدا کی ذات و صفات کا اثبات ہوتا ہے۔ ہستی کی تمام جلوہ ریزی الاّ اللہ سے ہے۔ لیکن الاّ اللہ کے موتی لا کے دریا میں سے نکلتے ہیں۔ بقول عرفی:

گوہر ہر سود درجیب زیاں انداختہ

غالبؔ الاّ اللہ کے بقائی جلوے کا مشتاق ہے۔ گنجینۂ اسماء پر اسی الاّ اللہ کی مہر لگی ہوئی ہے:

مدہوش رہ در رسمِ فنایم خبرم نیست — بے خویش قدح می زنم از خمکدۂ لا

دردی کش تو ہر مذہب معلوم ہوتا ہے۔ اسلام کے ہفتاد و دو فرقے ہوں یا غیر اسلامی مذاہب کے یک صد و ہفتاد گروہ ہوں، سب خدا کی شانِ جمال و جلال کے مختلف مظاہر ہیں۔ خاص موحد پر کسی مذہب کا لیبل لگانا مشکل ہو جاتا ہے۔ مولانا رومؒ بھی حیرت زدہ ہو کر مسلمانوں سے پوچھتے ہیں: اب میری سمجھ میں کچھ نہیں آتا کہ میں کس گروہ کا فرد ہوں؟

چہ تدبیر اے مسلماناں کہ من خود را نمی دانم

کہتے ہیں کہ اب میں یہودی ہوں اور نہ نصرانی، نہ گبر نہ مسلمان۔ نہ شرقی ہوں، نہ غربی ہوں، نہ ایرانی ہوں، نہ خراسانی ہوں۔

۲۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ خدا کی طرف سے ہوتا ہے

ہم نے خیر و شر کی تمیز قائم کر رکھی ہے۔ لیکن جو کچھ ہے وہ خدا کی طرف سے ہے۔ مغرب کے ایک مشہور فلسفی ولیم جیمز نے کہا ہے کہ وحدتِ وجود کے قائل ہونے سے اخلاقی تعطیل ہو جاتی ہے۔ نیکی اور بدی کو ایک ہی وجود کے مظاہر خیال کرنے سے خیر و شر کا امتیاز اٹھ جاتا ہے اور اخلاقی جہاد میں شدت اور قوت نہیں رہتی۔ غالبؔ کی عملی زندگی میں یہ کیفیت نظر آتی ہے اور نظری طور پر بھی مذہبی وسیع المشربی کے ساتھ ساتھ اخلاقی وسیع المشربی موجود ہے:

نشاطِ معنویاں از شراب خانۂ تست
فسونِ بابلیاں فصلے از فسانۂ تست

اہل معنی کی سرمستی اور اہل بابل کی جادوگری دونوں کو وہ خدا کی طرف منسوب کرتا ہے۔ پھر کہتا ہے کہ بتکدہ ہو یا حرم ہو، تیرے احاطے سے باہر تو ہو نہیں سکتے۔ لہٰذا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہمارا قدم بتکدے میں ہو اور سر تیری چوکھٹ پر:

ہم از احاطۂ تست ایں کہ در جہاں مارا
قدم بہ بتکدہ و سر بر آستانۂ تست

فلک کی ستم کیشی اور غارت گری بھی سب تیرے علم ہی سے ہے تو نے ہی اس کو اس کام پر مقرر کر رکھا ہے۔ اور اس تاراج کو لوٹ مار بھی کیونکر کہہ سکتے ہیں کیونکہ چوری تیرے حکم سے ہوتی ہے۔ لہٰذا چور جو کچھ لوٹتا ہے وہ تیرے خزانے میں داخل کر دیتا ہے:

سپہر را تو بتاراج ما گماشتہ ای

بہ ہرچہ دزد زما برد، در خزانہ تست

اور میں جو تیزیٔ طبع کی بدولت فلک پیمائی کرتا اور خلاف معمول افکار پیدا کرتا ہوں، اس میں میرا کیا قصور ہے۔ میرے توسنِ اندیشہ کو تو نے ہی تازیانہ مارا ہے کہ افلاک اس کی جولانگاہ بن گئے ہیں:

مراچہ جرم گر اندیشہ آسماں پیماست

نہ تیز گامیٔ توسن ز تازیانہ تست

چرخ کی کمان سے اگر تیر بلا چھوٹے جس میں قضا کا پر لگا ہوا، ہو تو جو کوئی بھی اس کا صید ہو گا وہ تیرا ہی تیرِ خوردہ ہو گا۔ آخر نشانہ لگانے والا تو تُو خود ہی ہے۔ تیر و کمان اور قضا و بلا کو اپنی قدرت اور اختیار کہاں ہے:

کماں ز چرخ و خدنگ از بلا و پر ز قضا

خدنگ خوردۂ ایں صید گہ نشانہ تست

اخلاق کا تمام تر دار و مدار اس یقین پر ہے کہ انسان صاحبِ اختیار ہستی ہے اور اس کو اختیار اس لیے عطا کیا گیا ہے کہ شر کو ترک کرے اور خیر کو اختیار کرے۔ لیکن وحدت وجود سے منطقی نتیجہ جبر ہی حاصل ہوتا ہے۔ فرد کا اگر کوئی مستقل وجود نہیں تو اس وہمی وجود کا اختیار وہم در وہم ہے۔ میرؔ بھی اسی ذہن میں کہتا ہے:

جو چاہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

غالبؔ بھی سمجھتا ہے کہ اگر میں شراب پیتا ہوں تو خدا ہی پلاتا ہے۔ ایک مرتبہ قلاشی کی وجہ سے شراب چھوڑ دی۔ ایک دوست پوچھتا ہے کہ پھر کب پیو گے تو جواب دیتا

ہے کہ جب وہ پلائیں گے۔ مطلب یہ ہے کہ میرے لیے شراب کا مہیا کرنا بھی رزق کی طرح خدا ہی کے ذمّے ہے۔ اور خود شراب نوشی کو وہ کون سا بڑا گناہ سمجھتا ہے۔ کہتا ہے کہ عوام کو مدِ نظر رکھتے ہوئے مصلحتاً سب کے لیے حرام کردی گئی ہے۔ قانون کثرت کے لحاظ سے بنتا ہے لیکن حقیقت میں استثنائی حالتوں پر قابل اطلاق نہیں ہوتا۔ شریعت کے احکام کو دروغِ مصلحت آمیز کہنے میں بھی اس کی جرأتِ رندانہ دریغ نہیں کرتی:

از مے ترا ہر آئینہ پرہیز گفتہ اند
آرے دروغِ مصلحت آمیز گفتہ اند

میدانِ محشر میں ایک طویل بیان میں الٹا خدا پر الزام لگاتا ہے کہ مجھے تُو نے اندوہگیں بنادیا اور شراب کو اندوہ رُبا بنایا۔ اگر میں شراب نہ پیتا تو کیا کرتا۔ بیماری اور اس کا علاج دونوں تیرے ہی تجویز کردہ ہیں:

دل اندُوہ گین و مے اندوہ ربا
چہ می کردم اے بندہ پرور خدا

طاعت و زُہد کا ثواب جانتے ہوئے وہ اس پر آمادہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ اسے یقین ہے کہ قادرِ مطلق کی طرف سے یہ طریق زندگی اس کے لیے مقدر نہیں:

جانتا ہوں ثوابِ طاعت و زہد
پر طبیعت ادھر نہیں آتی

پرستش کے متعلق اس سے پہلے اس کا یہ شعر درج ہو چکا ہے:

دیدہ بیرون و دروں از خویشتن پُر وانگہی
پردۂ رسمِ پرستش درمیاں انداختہ

اندر اور باہر خود ہی خود ہے، تو عابد و معبود اور ساجد و مسجود کا فرق گویا شرک خفی ہے۔ انسان عبادت میں حمد کے علاوہ خدا کا شکر ادا کرتا ہے۔ غالب کہتا ہے کہ شکر مسلکِ رضا کے خلاف ہے۔ اور سجدے والی طاعت گناہگاری کے برابر ہے۔ سجود کی ضرورت نہیں

بلکہ ترک وجود کی ضرورت ہے۔ بقول صوفیاء وجودك ذنب یعنی اپنے وجود کو حقیقی سمجھنا ہی بڑا گناہ ہے۔ اس خیال کو اس نے اُردو میں بھی نہایت صفائی سے بیان کیا ہے۔ اور فارسی میں تو بے شمار اشعار اس مضمون کے موجود ہیں:

گو لاکھ سبک دست ہوئے بت شکنی میں

ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہے سنگِ گراں اور

تن زن ز شکر و شکوہ کہ در مسلکِ رضا — راحت برنج و سود بہ نقصاں برابر است

ترک وجود گیر سخن در سجود چیست — بگزر زطاعتے کہ بعصیاں برابر است

اپنی زندگی کو خدا کی طرف سے یقین کر کے وہ اس بات کو ناانصافی سمجھتا ہے کہ اب اسے اس کے کردار کی وجہ سے عذاب دیا جائے۔ بقول حافظ:

حافظ بخود نہ پوشید ایں خرقہ مے آلود — اے شیخ پاک دامن معذور دار ما را

در کوے نیک نامی ما را گزر نہ دادند — گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

عدالتِ محشر میں اعمال کے تولنے کے وقت غالبؔ خدا کے سامنے احتجاج کرتا ہے:

اگر دیگراں را بود گفت و کرد — مرا مایۂ عمر رنج است و درد

چہ پُرسی چو آں رنج و درد از تو بود — غمِ تازہ دربر نورد از تو بود

کہتا ہے 'دوسروں کے نامۂ اعمال میں یہ ہوگا کہ کوئی اچھی باتیں کہتا رہا یا اچھے عمل کرتا رہا مگر میرے نامۂ اعمال میں رنج و درد کے سوا کیا درج ہوگا۔ رنج و درد کوئی اچھا یا بُرا عمل تو ہے نہیں کہ جزا و سزا کی خاطر تو اسے تولنا شروع کر دے۔ یہ تو ایک الم ناک کیفیت ہے جو اختیاری نہیں بلکہ اضطراری ہے۔ اور اس کے اسباب خود تیرے ہی پیدا کردہ تھے تو مجھ سے اس کا حساب کتاب کیا لے گا۔ ہر پہلو اور ہر حالت میں ایک غمِ تازہ تیری ہی آفرینش تھی۔ قرینِ انصاف نہیں۔ کہ اس کا حساب مجھ سے لیا جائے۔ غرضکہ جب کسی کا عقیدہ وحدتِ وجود اس انداز کا ہو جو غالبؔ میں ملتا ہے تو بقول ولیم جیمز خیر و شر کی تمیز اٹھ جاتی ہے۔ انبیاء و ملائکہ، اشرار و شیاطین سب ہم رنگ اور ہم سنگ ہو جاتے ہیں:

فکر ہے تو وہ بھی درست۔

وحدت وجود سے جو منطقی نتائج اخذ ہو سکتے ہیں وہ سب غالب نے اخذ کیے ہیں۔ فکر و عمل میں یہ نتائج جدھر لے جائیں ادھر لے چلا ہے۔ لیکن اس نظریے کے ایک دوسرے رُخ کی طرف بھی توجہ کرنی لازمی ہے۔ جن فلاسفہ نے وحدت وجود کے مبسوط و مرتب نظامات فکر قائم کیے ہیں وہ بھی اپنے افکار میں داخلی موافقت پیدا نہیں کر سکے۔ بے صفات اور غیر شخصی ہستیِ مطلق کے قائل ہوتے ہوئے بھی مومنوں کا عام تصور خدا بھی ان کے ہاں ملتا ہے۔ عبادت بھی ہے اور خیر و شر کی پیکار بھی۔ نبوت کی اہمیت کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ خدا سے مناجات بھی موجود ہے۔ تزکیۂ نفس کی ریاضت بھی پائی جاتی ہے۔ غالبؔ کے اعمال اور جذبات میں تو کوئی توازن نہیں لیکن سیدھے سادے مومنوں کے عقائد کو بھی بڑی عقیدت سے پیش کرتا ہے۔ نعت اور منقبت میں جو کچھ لکھتا ہے۔ وہ ایسا ہے کہ مومن کے لیے وجد آور اور تقویتِ ایمان کا باعث ہو سکتا ہے۔ جب خالص فلسفی سے وحدتِ وجود کا عقیدہ اچھی طرح نہیں نبھتا تو غالبؔ تو بھلا شاعر ہی ٹھہرا اس سے توافق افکار کی کیا توقع ہو سکتی ہے۔ مولانا حالیؔ کہتے ہیں کہ عقائد و فرائض' عبادات و واجبات میں سے غالبؔ کے ہاں فقط وحدتِ وجود کا عقیدہ اور نبیؐ اور اہل بیتؓ کی محبت ملتی ہے۔ لیکن نبی کی محبت سے ... تو پورے اسلام اور اس کی شریعت کو لازماً وابستہ ہونا چاہیے۔ انسانی طبیعت منطق کے سانچوں میں ڈھلی ہوئی نہیں... تقریباً ہر دل متضاد محرکات کی جولانگاہ رہتا ہے۔ غالبؔ کے ہاں مست کر دینے والی وحدتِ وجود بھی ہے۔ اس کے منطقی نتائج بھی ہیں۔ ہوس پرستی کی عاشقی بھی ہے' عشقِ حقیقی کی تمنا بھی ہے۔ ادنیٰ آرزوؤں کا طوفان بھی ہے۔ ہر طرح کے جذبات کا تلاطم بھی ہے۔ بقول خود برق کی عبادت بھی کرتا ہے۔ لیکن حاصل کے سوختن کا افسوس بھی۔ دریائے فکر میں غوطہ زن ہو کر بے بہا موتی بھی نکالتا ہے۔ لیکن بہت جلد ان موتیوں کو ادنیٰ افکار اور پست جذبات کے خزف پاروں کے ساتھ خلط ملط بھی کر دیتا ہے۔ ہر قسم کی تمناؤں اور ہر قسم کے عشق سے مضطرب رہتا ہے۔

بر روے شش جہت در آئینہ باز ہے

یاں امتیاز ناقص و کامل نہیں رہا

عیب وہنر کے مٹ جانے کے متعلق میر درؔد بھی کہتا ہے:

آتے ہیں مری نظر میں سب خوب

جو عیب ہے پردۂ ہنر ہے

اختیار موہوم ہے تو ذمہ داریٔ عمل کہاں۔ اندر اور باہر خدا ہی خدا ہے تو پرستش بے معنی ہو جاتی ہے۔ اور شریعت کے بہت سے احکام بقول غالبؔ دروغ مصلحت آمیز بن جاتے ہیں۔ وحدتِ ذات کا ایک نشہ ضرور ہو جاتا ہے۔ لیکن اس نشے میں عبادات و اعمال اشغالِ لاحاصل رہ جاتے ہیں۔ وجودی فلفی اپنے اِس عقیدے کو نورِ بصیرت تصوّر کرتا ہے لیکن حسن و قبح اور خیر و شر کی یک رنگی یا بے رنگی سے اس نور اور اس اندھیرے میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا جس میں سب چیزیں یک رنگ ہو جائیں۔ بڑے بڑے صوفیاء کرام بھی وحدتِ وجود کے قائل گزرے ہیں۔ لیکن حفظِ مراتب اور پاسِ شریعت سے انہوں نے زندگی کی اقدار کو قائم رکھا اور وحدت کے عقیدے کے باوجود حق و باطل میں تمیز کرتے رہے۔ وحدتِ وجود کو محض ایک منطقی فلسفہ بنا لینے اور اس سے منطقی نتائج اخذ کرنے سے انسان دہریت کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے زندگی میں اس سے کام نہیں چل سکتا کہ جو کچھ ہے خدا ہی خدا ہے یا خدا کی طرف سے ہے۔ لہذا ٹھیک ہے۔ یوں سمجھا جائے تو مدح و ذم' جزا و سزا، حسن و قبح' تصدیق و تردید' ردّ و قبول کسی کے کچھ معنی نہیں رہتے۔ مذہب اور اخلاق میں وسیع المشربی اچھی چیز ہے لیکن اگر وہ اس حد تک پہنچ جائے کہ:

معشوقِ ما بہ مشربِ ہر کس موافق است

باما شراب خورد و بہ زاہد نماز کرد

تو یہ بے یقینی کی دلیل بن جاتی ہے کہ چلو یہ بھی درست، اور وہ بھی درست پیمانۂ صفاتِ الٰہیہ کی گردش سے سرپائے خُم پر ہے تو وہ بھی عبادت ہے اور برائے مناجات روسوے

لیکن مفکر ہونے کی حیثیت سے سوز و گداز اور اضطراب کی ماہیت پر غور بھی کرتا رہتا ہے۔ انسان کی زندگی ایک مختصر آرزو اور حسرتوں اور ارمانوں کی داستان ہے۔ اس لیے غالبؔ کے کلام کا بہت سا حصہ انسانی فطرت کا آئینہ معلوم ہوتا ہے اب ہم اس کے کچھ ایسے اشعار آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں جن میں سوز و گداز اور درد والم کی کیفیت پر حکیمانہ انداز سے غور کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ انسانی زندگی میں اس قسم کی کیفیات کا کیا مصرف اور کیا مقام ہے۔ ان حمناؤں میں آپ کو یک رنگی نہ ملے گی۔ متضاد کیفیتیں بہت سی ملیں گی۔ غمِ روز گار بھی اور غمِ عشق بھی۔ عشق کی ادنیٰ اور اعلیٰ سب صورتیں نظر آئیں گی۔ لیکن جو کچھ بھی ہے وہ انسانی قلب کے واردات ہیں۔

غالبؔ کے منتخب حکیمانہ اشعار کی شرح

نقش فریادی ہے کس کی شوخیٔ تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا

خالقِ کائنات کا ایک کام مصوری ہے' اس نے پردۂ عدم پر وجود کے نقش بنائے ہیں جن کی گوناگونی اور بوقلمونی اہلِ نظر کے لیے حیرت انگیز ہے۔ عام طور پر نقش یا تصویر کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے اندر نقاش نے یا تو زندگی کے ساکن پہلوؤں کا آئینہ پیش کیا ہے یا زندگی کی متحرک اور مضطرب کیفیات کو رنگوں اور خطوں میں جامد کر دیا ہے۔ تصویر نہ ہلتی ہے اور نہ بولتی ہے۔ جو کچھ کہنا چاہتی ہے، خاموشی کی زبان یا زبانِ حال سے ادا کرتی ہے۔ لیکن کسی مصور کا کمال یہ نہیں کہ وہ زندگی کی حرکت کو سکون سے بدل دے۔ مصور حقیقی زندگی کا ترجمان ہے اور زندگی سراپا تغیر ہے۔ کوئی چیز جمادات' نباتات' حیوانات' انسان ایک لمحہ بھی اپنی حالت پر قائم نہیں رہتا۔ انسان اس لامتناہی انقلاب میں ثبات ڈھونڈتا ہے لیکن ثبات کہاں۔ بقول اقبالؔ:

پیدا ہو۔ شوخی کے اندر بے تابی بھی مضمر ہوتی ہے۔ اور زیادہ بے تابی سے ہر زندگی کم و بیش گھبراتی ہے۔ توازن اور ہم آہنگی سے سکون پیدا ہوتا ہے۔ جب کوئی صفت ہم آہنگی کے دائرے سے باہر نکلتی ہوئی محسوس ہو، تو وہ کیفیت پیدا ہوتی ہے جسے شوخی سے تعبیر کرتے ہیں۔ انسان کی قوتِ برداشت کو ایک طرح کا چیلنج ہوتا ہے۔ شوخی میں کشش اور گریز دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔ اس کا ایک پہلو انسان کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اور دوسرے پہلو سے طبیعت فرار کی طرف آمادہ ہوتی ہے۔ جو بات ناقابلِ برداشت معلوم ہو، اسی سے گریز کی تمنا کا نام فریاد ہے۔ لیکن دوسرا پہلو یہ ہے کہ شوخی جاذبِ نظر و دلفریب بھی ہے۔ ہر موجود چیز شوخیٔ تحریر کی فریادی ہے لیکن باوجود اس کے فنا ہونا نہیں چاہتی۔ کیونکہ اس شوخی میں ایک طرح کی دلکشی بھی ہے۔ فریاد دلوں میں سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی جامد وجود سے تو فریاد کا پیدا ہونا محال ہے۔ اگر کائنات میں ہر نقش شوخیٔ تحریر کا فریادی ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ کائنات مادے کے جامد ذرّات سے نہیں بلکہ دلوں سے آباد ہے۔ اجرام فلکی ہوں یا ذرّاتِ ارضی، سب کے سب دلوں ہی کی بستیاں ہیں۔ اس خیال کو غالب نے بڑی خوبی سے ادا کیا:

از مہر تا بہ ذرّہ دل و دل ہے آئنہ
طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئنہ

میر درد کا بھی یہی نظریہ تھا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

آہستہ سے چل میانِ کہسار
ہر سنگ دکانِ شیشہ گر ہے

جرمنی کے مشہور فلسفی شوپن ہار کے سارے فلسفے کی اساس یہی نظریہ ہے کہ تمام کائنات ایک بیتاب ارادۂ حیات کی مظہر ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں اضطراب ہے۔ اضطراب سے نجات فقط اسی حالت میں ہو سکتی ہے کہ خود زندگی سے نجات حاصل ہو جائے۔ اسی خیال کو غالب نے اس شعر میں ادا کیا ہے:

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں

ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

انسان کی سرسری نگاہ نے خاک و سنگ کو جامد سمجھ لیا۔ جو پتھر جہاں پڑا ہے وہیں پڑا ہے جب تک خارج کی کوئی قوت اسے جنبش نہ دے وہ نہیں ہلتا۔ نیوٹن کی طبیعیات نے بھی مادے کے اندر جمود کے قانون کو اصلی اور اساسی سمجھا اور حرکت کو مادے سے جدا حقیقت قرار دیا۔ لیکن طبیعیات کی ترقی نے انسان کو اس بصیرت تک پہنچا دیا کہ جمود کہیں نہیں۔ جامد دکھائی دینے والا مادہ سراپا حرکت ہے۔ اس لاانتہائی حرکت نے فریبِ نظر کے لیے جمود کا ایک سیمیا پیدا کر دیا ہے۔ عارفوں کی نظر طبیعی سائنس دانوں سے بہت پہلے حقیقت تک رسا ہو جاتی ہے۔ عارفانِ حقیقت کو ہستی کے کسی پہلو میں بھی کبھی جمود نظر نہیں آیا۔ ساری ہستی میں زندگی ہی کے مختلف مدارج پائے جاتے ہیں اور زندگی تغیر و اضطراب کا دوسرا نام ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں کسی نہ کسی طرح کی ظاہر یا پوشیدہ بے چینی بھی موجود ہے۔ عارف رومیؔ بھی عناصر اربعہ کو زندہ حقیقت قرار دیتے ہیں:

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند

با من و تو مردہ ، باحق زندہ اند

غالبؔ کے کلام میں جابجا یہ نظریۂ حیات پایا جاتا ہے۔ سر دیوان اسی مضمون کا مطلع لکھنا اس امر کی شہادت ہے کہ یہ شاعر کا نظریۂ حیات ہے۔ وہ زندگی کی یہی ماہیت سمجھتا ہے۔ یہ شعر صرف انسان کے متعلق نہیں بلکہ ساری موجودات یا نقوشِ کائنات کے متعلق ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ ہر تحریر میں شوخی پائی جاتی ہے۔ شوخی بھی ایک عجیب و غریب مفہوم ہے۔ چلبلے بچوں میں بھی شوخی پائی جاتی ہے۔ اور شاعروں کے نزدیک معشوق کا بھی یہ ایک خاصہ ہے۔ چنانچہ خالی شوخ کا لفظ معشوق کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ رنگ میں بھی شوخی پائی جاتی ہے اور بیان یا تقریر میں بھی۔ یہاں غالبؔ تصویر کی شوخی کا ذکر کرتا ہے۔ جو مصوّر کی شوخیٔ تحریر کا اظہار کر رہی ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ شوخی کا وہ کیا خاصہ ہے جس سے فریاد

ہو جائے یہ کیفیت عام ہو جاتی ہے:

چھاتی پہ رات ہجر کی کالا پہاڑ ہے

ہر عاشق کو ہر رات یہ کالا پہاڑ کاٹ کر صبح کی جوئے شیر نکالنی پڑتی ہے۔ جب تک دل ہے اور دل میں تمنائیں بھڑکتی رہتی ہیں اس وقت تک اسیر اور پابہ زنجیر ہو جانا بھی اس کا علاج نہیں۔ تمنا کی بے تابی ایک باطنی کیفیت ہے۔ ظاہری آزادی یا پابندی سے اس پر کیا اثر پڑتا ہے۔ جس خیال کو مطلع میں ایک انوکھی تشبیہ سے ادا کیا تھا اسے مقطع میں بھی بڑی جدت سے بیان کیا ہے:

بسکہ ہوں غالبؔ اسیری میں بھی آتش زیرِ پا
موئے آتش دیدہ ہے حلقہ مری زنجیر کا

معنی آفرینی، ندرتِ تشبیہ اور ملاحت کے لحاظ سے مقطع مطلع کا ہم پلہ ہے بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ مطلع کی شوخیٔ تحریر کی چنگاری مقطع میں آہن گداز آگ بن گئی ہے:

تیشے بغیر مر نہ سکا کوہ کن اسدؔ
سرگشتہ خمارِ رسوم و قیود تھا

یہ شعر غالبؔ کے خاص انداز طبیعت اور مخصوص فلسفہ حیات کا بیان ہے۔ غالبؔ ایک آزاد منش آزادہ رَو شخص ہے۔ یہی آزادہ روی کبھی بے راہ روی بن جاتی ہے اور کبھی ندرت آفرینی، رندی ہو یا قلندری رسوم وقیود سے آزادی کا نام ہے۔ غالبؔ افکار میں بھی آزاد تھا اور عقائد میں بھی۔ اسی طرح فن میں بھی وہ تقلیدِ محض سے متنفر تھا۔ اہلِ مذہب ہوں یا اہلِ خرد، عقل کے پیرو ہوں یا نقل کے، دنیا میں اکثر انسان نقال اور مقلد ہی ہیں، جو بہت زیادہ آزاد خیالی اور جدت پسندی کے مدعی ہوتے ہیں انہیں بھی ذرا اچھی طرح ٹٹولو تو اندر سے مقلد ہی نکلتے ہیں۔ غالبؔ نے جا بجا اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اعلیٰ درجے کا انسان دیدہ ور اور صاحب نظر شخص وہی ہے جو افکار، جذبات اور اعمال میں آزاد ہو۔ عشاق کے درمیان کوہکن کا بڑا چرچا ہے۔ وہ شہداءِ عشق کی صفِ اوّل میں شمار ہوتا ہے۔ لیکن غالبؔ اس

یا دوسری جگہ کہا ہے:

غم ہستی کا اسدؔ کس سے ہو جز مرگ علاج
شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک

اگرچہ یہ شوخئ تحریر جو فریاد آفریں، ہے ہر نقش کے اندر موجود ہے، مخلوقات میں سے کوئی ہستی اس سے مبرا نہیں۔ لیکن ارتقائے حیات کے ساتھ ساتھ تحریر کی یہ شوخی اور اس کے ساتھ ساتھ فریاد بھی بڑھتی جاتی ہے۔ اشرف المخلوقات حضرتِ انسان تک پہنچ کر یہ حال ہو جاتا ہے، جس کے متعلق غالبؔ نے کیا خوب کہا ہے:

قیامت مے دمد از پردۂ خاکے کہ انساں شد

سب سے زیادہ اضطرابی کیفیت وہ ہے جسے قیامت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ غالبؔ کے نزدیک قیامت یا محشر محض کسی آئندہ ہونے والے واقعہ کا نام نہیں۔ قیامت اور انسان ہم زاد ہیں، جس پردۂ خاک میں سے انسان بنایا گیا اسی سے قیامت بھی ابھاری گئی۔ انسانیت اور قیامت بیک وقت ایک ہی حقیقت میں سے سرزد ہوتی ہیں۔ اچھی بُری تمناؤں کا طوفان اور اس کے نتائج ہر وقت نفسِ انسانی پر مترتب ہوتے رہتے ہیں۔ مصورِ کائنات کی شوخئ تحریر کا سب سے زیادہ نمائندہ نمونہ انسان ہے۔ اسی لیے وہ سب سے زیادہ فریادی بھی ہے۔ انسان کو اس کا شوق مضطرب اور بے اختیار کیے رکھتا ہے۔ اسی غزل میں غالبؔ نے جو بلیغ مضمون شمشیر سے پیدا کیا ہے، وہ حقیقت میں انسان ہی کے بارے میں ہے:

جذبۂ بے اختیارِ شوق دیکھا چاہیے
سینۂ شمشیر سے باہر ہے دم شمشیر کا

اسی طرح انسان بھی ہر وقت تمناؤں میں ہانپتا کانپتا رہتا ہے۔ یہ شعر مطلع ہی کی مزید تشریح ہے۔ اسی طرح اس غزل کا دوسرا شعر بھی انسانی اضطراب کی کیفیت ادا کرتا ہے۔ یہ سمجھنا غلط ہے' فرہاد کو کوئی غیر معمولی مصیبت پیش آئی تھی کہ ایک جانکاہ کام اسے کرنا پڑا، یعنی پہاڑ کو کاٹ کر اس میں سے جوئے شیر لائے۔ جہاں بھی تمنا میں شدت پیدا

پر معترض ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر وہ حقیقی عاشق اور آزاد منش شخص ہوتا، تو عشق میں فنا ہو جانے کا مخصوص انداز پیدا کرتا۔ یہ تو اس نے بڑی عامیانہ حرکت کی کہ ناکامی سے مغلوب ہو کر تیشہ مار کر خودکشی کرلی۔ زندگی کی ہوس اور ادنیٰ درجے کی ناکامیوں پر عام لوگ دنیا میں اسی طرح کی خودکشی کرتے چلے آئے ہیں۔ کوہکن اگر نادر قسم کا عاشق تھا تو اسے چاہیے تھا کہ موت کا بھی کوئی نادر انداز پیدا کرتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ عشق میں وہ مقلد تھا۔ مقلد ہونا بڑے سے بڑے شخص کو غالبؔ کی نظروں سے گرا دیتا ہے۔ رسوم و قیود کی پابندی عوام کی روش ہے۔ اتنی جرأتِ فکر یا جرأتِ عمل جو انسان کو پامال شاہراہوں سے ہٹا کر دوسرے راستے سجھائے، ایک غیر معمولی نعمت ہے۔ فطرت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ایسے لوگ کم پیدا ہوں۔ ورنہ ہر طرح کی انفرادی آزادی زندگی میں انتشار پیدا کر دے گی۔ عام طور پر فلسفی یا اہلِ خرد آزادیٔ فکر کے مدعی ہوتے ہیں اور اس پر فخر کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر شخص یہ سمجھتا ہے کہ میں نے آزادی سے اپنے لیے کوئی روشِ خاص پیدا کی۔ ہے غالبؔ نے ایک شعر میں ایسے مدعیانِ حریت کو بھی جھنجھوڑا ہے:

ہیں اہلِ خرد کس روشِ خاص پہ نازاں

پابستگیٔ رسم و رہِ عام بہت ہے

غالبؔ پوچھتا ہے کہ کونسی رہ و رسمِ خاص ہے جس پر یہ لوگ ناز کرتے اور عوام پر اپنے آپ کو فائق سمجھتے ہیں۔ روشِ خاص برتنے کا دعویٰ ہے۔ ورنہ یہ بھی رسوم و قیود کی لکیریں پیٹنے والے ہیں۔ اگرچہ لوگ عام طور پر رسوم و قیود کی پابندی کرتے ہیں، لیکن یہ پابندی معاشرتی مجبوری اور دباؤ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اس مجبوری کی نفسی کیفیت کوئی خوشگوار کیفیت نہیں ہوتی۔ غالبؔ نے رسوم و قیود کی پابندی کی کیفیت کو بیان کرنے کے لیے سرگشتگی اور خمار کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ خمار نشہ کے اترنے کی کیفیت کو کہتے ہیں جس میں شکستِ اعضاء اور اضمحلال بدنی اور نفسی حالت بہت تکلیف دہ ہوتی ہے۔ عام طور پر نشوں کی حالت میں لوگ سکون و سرور محسوس کرتے ہیں' یا ایک گونہ بے خودی سے افکار

وقیود کا اختلاف ہے۔ عام لوگ مذہب کی اصلیت سے بے گانہ ہوتے ہیں اور چند ظواہر یا رسوم ہی کو مذہب سمجھ لیتے ہیں۔ اور ان ظواہر پر اتنا زور دیتے ہیں کہ ان سے سر مو تجاوز کرنے والوں کو کافر اور دوزخی سمجھتے ہیں۔ غالبؔ از روے عقیدہ موحد تھا اور توحید ہی کو اصل حقیت اور اصل دین سمجھتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ملت سازی رسوم وقیود کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے۔ اگر مختلف مذاہب کے لوگ رسوم وقیود کو اتنا اہم اور مابہ النزاع نہ بنائیں تو صلحِ کُل کا مشرب عام ہو جائے۔ اپنے اس عقیدے کو غالبؔ نے اس شعر میں بیان کر دیا ہے::

ہم موحِد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجزاے ایماں ہو گئیں

ملتوں کے مٹ جانے سے مراد رسوم وقیود کی تفریق کا مٹ جانا ہے۔ جیسے جیسے تفریق مٹتی جائے گی ایمان میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ اہلِ ظاہر کے نزدیک ہر رسم وقید کی عدم پابندی سے ایمان زائل ہو جاتا ہے۔ لیکن غالبؔ کے نزدیک اس آزادی سے ایمان میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ مذہب کے متعلق غالبؔ کا نظریہ یہ ہے کہ کوئی صاحبِ نظر جوں کا توں باپ دادا کے مذہب پر قائم نہیں رہ سکتا۔ نبیوں کی مثال خاص طور پر اس کے ذہن میں ہے۔ چنانچہ ایک جگہ کہتے ہیں:

با من میاویز اے پدر ، فرزندِ آزر را نگر
ہر کس کہ شد صاحب نظر ،دینِ بزرگاں خوش نکرد

باوا جان مذہب کے بارے میں مجھ سے نہ اُلجھیے، آزر کے بیٹے ابراہیم علیہ السلام کو دیکھیے اور اس سے سبق حاصل کیجیے کہ جو شخص صاحبِ نظر ہو جاتا ہے بزرگوں کا دین اسے پسند نہیں آتا۔

عدم تقلید کے بارے میں اقبالؔ کا یہ قطعہ بھی اسی مضمون کا ہے:

چہ خوش بودے اگر مردِ نکوپے زبندِ پاستاں آزاد رفتے

حیات سے عارضی طور پر نجات پاتے ہیں۔ غالبؔ نے اس شعر میں رسوم و قیود کا فلسفہ بیان کیا ہے۔ رسوم و قیود کی پابندی لوگ سوچ سمجھ کر اور نفع و نقصان کا موازنہ کر کے نہیں کرتے۔ ایک قسم کا جماعتی نشہ ہے جو کسی ملّت کو پلا دیا گیا ہے۔ مذہب کے مخالف تقلیدی مذہب کو افیون خوری سے تشبیہ دیتے ہیں۔ بعض مفکرین کی رائے ہے کہ سوسائٹی ایک قسم کے اجتماعی ہپناٹزم سے چلتی ہے۔ اکثر رسوم و قیود میں افراد کا ارادہ عمل نہیں کرتا۔ افراد خاص قسم کے اعمال پر اپنے آپ کو اسی طرح مجبور پاتے ہیں جس طرح کہ ہپناٹزم کا معمول مجبور ہوتا ہے، جب تک نشہ طاری ہے یہ کیفیت ناگوار نہیں بلکہ خوشگوار ہوتی ہے۔ غالبؔ نے رسوم و قیود کی پابندی میں کوہکن کی جو کیفیت بیان کی ہے وہ نشے کی کیفیت نہیں بلکہ خمار کی کیفیت ہے۔ یہ وہ کیفیت ہے کہ رسوم و قیود سے چھٹکارا حاصل کرنے کی خواہش پیدا کرتی ہے۔ لیکن رسوم و قیود کا جبر اپنی زبردست گرفت ڈھیلی نہیں کرتا، جس قدر وہ شخص اس سے چھٹکارے کی باطنی جدوجہد کرتا ہے، اسی قدر یہ جبر اس کو اور زیادہ بھینچتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ شخص عاجز ہو کر وہی کرتا ہے جو رسوم و قیود کا تقاضا تھا۔ رسوم و قیود کے عام طور پر پابند لوگوں پر یہ کیفیت طاری نہیں ہوتی۔ کوہکن ایک غیر معمولی شخص تھا۔ اس نے جو عشق کیا وہ عام روش سے بہت ہٹا ہوا تھا۔ اگر وہ جماعت و ملّت کا مقلد ہوتا تو عشق اس میں پیدا نہ ہوتا یا یہ جذبہ پیدا ہوتے ہی دبا دیا جاتا اور کوہکنی تک اس کی نوبت نہ آتی۔ یہ شخص آخری مرحلے میں رسوم و قیود سے شکست کھا گیا۔ اسی لیے غالبؔ نے اسے سرگشتہ خمار کہا ہے۔ رسوم و قیود کا نشہ اتارنے کی کوشش میں یہ کیفیت پیدا ہوئی۔ غالبؔ کو افسوس ہے کہ کوہکن آخر میں ایک رسمی حرکت کا مرتکب ہوا۔ آزادہ روی کی خواہش کے باوجود رسوم و قیود کی پابندی غالبؔ کو بھی مجبوراً کرنی پڑتی تھی۔ اس وقت اس کی اپنی نفسی کیفیت وہی ہوتی جو خمار کی اعضا شکنی اور بیزاری میں ہوتی ہے۔ اس نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ذاتی تجربہ معلوم ہوتا ہے۔

رسوم و قیود کے متعلق غالبؔ نے اپنا زاویۂ نگاہ جابجا متفرق اشعار میں بیان کیا ہے۔ مذہب کے متعلق بھی اس کا یہی خیال ہے کہ مذاہب کا اختلاف اصل میں شعائر یا رسوم

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب پیمبر ہم راہِ اجداد رفتے

کیا اچھا ہوتا اگر ایسے محض قدامت کی زنجیروں سے آزاد ہوتے۔ اگر تقلید کوئی اچھا شیوہ ہوتا تو پیغمبر بھی اپنے باپ دادا کے رستوں پر چلتے۔ لیکن اگر باپ دادا کے رستوں ہی پر چلتے رہتے اور اندھا دھند تقلید کرتے تو نوعِ انسان کو بہتر راستوں پر کیونکر ڈال سکتے۔

صوفیہ اور متصوف شعراء نے عام راہ ورسم کی پابندی کا نام اسلام رکھا اور ظاہر کو چھوڑ کر باطن کی راہنمائی کے لیے کفر کی اصطلاح وضع کرلی۔

میرؔ تقی کہتے ہیں:

میرؔ کے دین و ایماں کا کیا پوچھو ہو تم اُون نے تو

قشقہ کھینچا، دیر میں بیٹھا، کب کا ترک اسلام کیا

اور یہ کفر وہی ہے جس پر فخر کرتے ہوئے حضرت نظام الدین اولیاءؒ کا محبوب مرید خسروؒ کہتا ہے:

کافر عشقم مسلمانی مرا در کار نیست

ہر رگِ من تار گشتہ حاجتِ زنار نیست

یہ نظریات اور یہ اصطلاحیں غالبؔ کو بھی ادبی ورثے میں ملی تھیں۔ اپنی ایک فارسی غزل میں غالبؔ کفر کو ایک ایسی دولت قرار دیتا ہے جو کسبی نہیں بلکہ وہبی ہے اور خدا کے خاص برگزیدہ بندوں کو مبدءِ فیض سے مرحمت ہوتی ہے۔ عام لوگ محض کوشش سے اس درجے تک نہیں پہنچ سکتے۔ عام لوگوں کے لیے یہی اچھا ہے کہ اس سعیِ لاحاصل میں اپنی قوتوں کو ضائع نہ کریں اور چپ چاپ ظواہر کی پابندی اور رسوم وقیود کی پیروی سے مسلمان بنے رہیں:

دولت بغلط نرسد از سعی پشیماں شو

کافر نتوانی شد ناچار مسلماں شو

رسوم وقیود کے متعلق ایک اور استاد کا شعر ہے:

ازاں کہ پیروئ خلق گمرہی آرد

نمی رویم بہ راہے کہ کارواں رفتہ است

محسوسات اور معقولات سے ماورا کئی عالموں کی بات بھی یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ایک ہی مرتبہ ظہور میں آئے۔ خالق کا سارا عمل گویا ایک حرف کن سے وجود پذیر ہو گیا۔ اسی عمل سے عالم معقولات اور عالم محسوسات کیوں ظہور میں آیا۔ اس کی کئی توجیہات ملتی ہیں۔ ذات خالق اور عالم امکان کا کیا تعلق ہے۔ اس کے متعلق غالب کا نظریہ جو اس شعر میں بیان ہوا ہے یہ ہے کہ خالق کی مستمر خلاقی ایک تمنائے گویا وہ تخلیق ہے۔ ذات احد کا ایک سرمدی پہلو ہے۔ ایک ازلی اور ابدی حقیقت ایسی ہے جو غیر متغیر اور لازوال ہے۔ یہ الآن کما کان تمام حوادث سے ورا الورا اپنی ماہیت پر قائم ہے۔ لیکن خالق کی دوسری شان یہ ہے کل یوم ھو فی شان ہر وقت اس کی کیفیت اور شان نرالی ہوتی ہے۔ اس میں کوئی تکرار نہیں کوئی مظہر بعینہٖ کسی دوسرے مظہر کی طرح کا ظہور میں نہیں آتا۔ اس پہلو میں خلاقی ایک مسلسل تمنائے تخلیق ہے۔ اسی سے عالم وجود پذیر ہیں۔ کوئی عالم دوسرے عالم کی طرح کا نہیں ہوتا کیونکہ مظاہر میں تکرار نہیں۔ اگرچہ ہر عالم کا آئین الگ الگ ہے، لیکن کسی ایک ہی عالم کے اندر ایک اساسی یکسانیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً مادی عالم کو دیکھیے، اکثر قدماء کا خیال تھا کہ زمین کے مادّے اور اجرام فلکیہ کے مادّے میں کوئی جوہری فرق ہے، لیکن ترقی یافتہ طبیعیات اس نتیجہ پر پہنچی ہے کہ زمین 'سورج' چاند اور لاتعداد ستاروں کا مادّہ ایک ہی ہے۔ اگرچہ اضافیت کے لحاظ سے اس مادّے کے صفات میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ اسی طرح نباتات کے عالم میں گوناگونی کے باوجود آئینی یکسانی موجود ہے جو اس عالم کو جمادات کے عالم سے ممتاز کرتی ہے۔ اسی طرح حیوانات کا عالم اپنے لامتناہی تنوع کے باوجود ایک اساسی وحدت آئین میں منسلک ہے۔ اسی طرح محسوسات کے تمام عالم مل کر یک رنگی اپنے اندر رکھتے ہیں۔ اس شعر میں غالب نے خالق کے جذبہ تخلیق کو ارتقائی قرار دیا ہے۔ تمنائے سرمدی ہمیشہ آگے کی طرف قدم بڑھاتی رہتی ہے۔ اس کا ایک قدم ایک عالم کی آفرینش کا باعث ہوتا ہے۔ وہاں اپنا نقشِ قدم چھوڑ کر تمنائے تخلیق آگے بڑھتی اور دوسرا قدم اٹھاتی ہے۔ ایک نقشِ قدم ایک عالم کا اساسی قانون بن جاتا ہے۔ اور اس عالم کے تمام مظاہر کی کثرت

کہتا ہے کہ تجربہ کر کے دیکھا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ عام خلق کی پیروی سے گمراہی پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے عام لوگوں کی زندگیوں کے قافلے جس راستے پر سے گزر رہے ہیں، میں ان سے بچ کر دوسری راہیں اختیار کرتا ہوں:

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب

ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقش پا پایا

یہ شعر عام نسخوں میں درج نہیں۔ معلوم نہیں کہ غالبؔ کے اُردو دیوان کا انتخاب کرنے والے احباب نے اسے قلم زد کیا یا خود غالبؔ نے۔ نسخہ حمیدیہ میں غالبؔ کا اُردو کا سارا کلام بے انتخاب جوں کا توں موجود ہے۔ سیکڑوں اشعار اس میں ایسے ہیں جو تصورات اور اسلوب بیان کی پیچیدگی اور معانی کی بے حقیقتی یا دور افتادگی کی وجہ سے خود غالبؔ کے ذوقِ سخن کی پختگی نے کاٹ ڈالے اور بجا طور پر کاٹے۔ کیونکہ ان میں سے اکثر مہملات کی حد تک پہنچے ہوئے تھے اور شباب کی بے راہ روی اور جرأت آموزی کا نتیجہ تھے۔ لیکن حیرت کا مقام ہے کہ یہ بلیغ شعر بھی جس میں پروازِ فکر غایت درجے کی حکیمانہ ہے، کیوں گردن زدنی قرار دیا گیا، معلوم نہیں خود غالبؔ نے خیال کیا کہ اسے کوئی نہ سمجھے گا یا اس کے نقاد احباب نے اسے مہمل سمجھا لیکن میرا خیال ہے کہ اُردو اور فارسی کی ساری شاعری میں اس کا ہم قیمت شعر مشکل سے ملے گا۔ خود غالبؔ کی حکیمانہ شاعری میں کوئی دوسرا شعر اس کا ہم پلہ دکھائی نہیں دیتا۔ غالبؔ نے جابجا شوق یا تمنا کا لفظ نہایت بلند، وسیع اور گہرے معنی میں استعمال کیا ہے۔ جس طرح عشق کی اصطلاح مولانا رومؔ اور اقبالؔ کے ہاں ہستی کے دقیق ترین حقائق کے لیے استعمال کی گئی ہے، اس شعر میں تمنا کا لفظ معمولی خواہش کے معنی میں استعمال نہیں ہوا۔ بلکہ اس جذبہ تخلیق کے لیے استعمال ہوا ہے جس کی بدولت کائنات وجود پذیر ہوتی ہے۔ عام فلسفی اور طبیعی بلکہ اکثر اہلِ دین بھی اس محسوس و مدرک کائنات کو ایک ہمہ گیر وجود کلی سمجھتے ہیں۔ ارض و سماوات اور ان کے مابین جو کچھ ہے اسی کو کل مخلوقات تصور کرتے ہیں۔ ہژدہ ہزار عالم کا تصور اگرچہ سارے صوفیہ اور حکماء کے ہاں ملتا ہے لیکن

میں ایک مخصوص وحدت پیدا ہوتی ہے جو دوسرے عوالم کی دوسری قسم کی کثرتوں سے ایک الگ قسم کی ہوتی ہے۔ جمادات کا اساسی قانون نباتات سے الگ، نباتات کا حیوانات سے الگ اور انسانی زندگی کا بنیادی آئین ان دونوں سے جدا۔ اس امتیاز کے باوجود بھی یہ تمام عوالم مجموعی طور پر عالم امکان کہلاتے ہیں۔ اس کے محسوسات و مدرکات و معقولات سب زمان و مکان یا علت و معلول کے سانچوں سے باہر نکلتے ہوئے معلوم نہیں ہوتے۔ غالبؔ اس سارے عالم امکان کو لامحدود تمنائے خلاقی کا ایک نقشِ قدم قرار دیتا ہے۔ طبیعی سائنس بھی اب اسے ایک نقشِ قدم ہی سمجھتی ہے۔ خاک اور فلک الافلاک سب کا اساسی سانچہ ایک ہی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ لامتناہی تمنائے تخلیق نے کوئی دوسرا قدم بھی ضرور اٹھایا ہوگا۔ جس نے ایک ایسا عالم پیدا کیا ہو جو عالمِ امکان کی طرح زمان و مکان کے سانچوں میں ڈھلا ہوا نہ ہو۔ صوفیہ اپنے روحانی واردات کی بنا پر ایسے عالموں کے ادراک کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اور اسپنوزا کی طرح کے بعض فلاسفہ بھی اس کے قائل نظر آتے ہیں کہ عالمِ شعور اور مادی عالم محسوس کے علاوہ لاتعداد عوالم اور ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ خدا کی صفات اور وجود کے انداز لامحدود ہیں۔ لیکن ہم موجودہ منزلِ ارتقاء میں ان کا تجربہ نہیں کر سکتے۔ اسی خیال کو غالبؔ نے اس حکیمانہ شعر میں بیان کیا ہے کہ دنیا و مافیہا کے دشتِ امکان پر ایک نقشِ قدم نظر آتا ہے۔ ضروری ہے کہ دوسرا قدم کسی دوسرے عالم کے لیے باعثِ آفرینش ہوا ہو لیکن میں نہیں جانتا کہ وہ کہاں پڑا۔ اس دوسرے عالم کے وجدان کی تمنا موجود ہے لیکن عالمِ امکان کے اندر گھری ہوئی ہستی کو اس کا ادراک کیونکر ہو۔

شوق ہر رنگ رقیبِ سر و ساماں نکلا
قیس تصویر کے پردے میں بھی عریاں نکلا

یہاں شوق عشق کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ عشق ایک لفظ ہے جس کے ہزار رنگ ہیں۔ کسی چیز کی تمنا بھی جب حد سے آگے بڑھ جائے اور نفس کی تمام کیفیتوں پر چھا جائے تو اسے عشق کہتے ہیں۔ یہ کیفیت مختلف چیزوں کے عشق سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اس

میں ادنیٰ اور اعلیٰ کی کوئی تمیز نہیں۔ عام انسان عام حالتوں میں معمولی لوازمِ حیات کے مہیا کرنے میں لگے رہتے ہیں۔ ان میں سے ہر چیز ایک وقتی تقاضے کو پورا کرتی ہے۔ چھوٹی چھوٹی ہزاروں خواہشیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ ان میں سے بعض پوری ہو کر مر جاتی ہیں اور بعض پوری نہ ہو سکنے کی وجہ سے تھوڑی سی حسرت دل میں چھوڑ جاتی ہیں یا زندگی کی مصلحتیں انہیں نظر انداز کر دیتی ہیں۔ یا عقل ان کی طرف سے رُخ پھیر لینے کی ہدایت کرتی ہے۔ انسان ہر لمحہ سود و زیاں کو تولتا رہتا ہے۔ اور زندگی اسی ادھیڑ بُن میں تمام ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر عشق کسی چیز کا ہو جائے تو زندگی کے عام قاعدے بالائے طاق رہ جاتے ہیں۔ عام زندگی سر و سامان کی فکر کا نام ہے اگر حاصل نہ ہو تو اس کی تمنا مضطرب رکھتی ہے' اور اگر حاصل ہو جائے تو اس کے فقدان کا خوف لگا رہتا ہے۔ حاصل ہو کر کچھ سامان کھویا جائے تو وہ غم پیدا کرتا ہے۔ سر و سامان کے وافر ہونے کو امیری کہتے ہیں اور اس کے نہ ہونے کو فقیری۔ فقیری دو طرح کی ہے۔ ایک اختیاری اور دوسری جبری' جبری فقر سے انبیاؑ نے بھی پناہ مانگی ہے۔ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ یہ جبری فقر انسان کو کفر کے بہت قریب پہنچا دیتا ہے۔ یا جیسے سعدیؒ فرماتے ہیں کہ:

پراگندہ روزی پراگندہ دل

دوسری فقیری یا بے سر و سامانی وہ ہے جو کسی چیز کے عشق کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔ عاشق کا مطمحِ نظر محبوب کا وصال ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ نہ اِدھر دیکھتا ہے اور نہ اُدھر۔ کسی اور چیز کی تمنا اس میں پیدا نہیں ہوتی۔ جب دوسرے سامان کی تمنا ہی نہ ہو گی تو عاشق اس سے بے پروا ہو جائے گا۔ عاشق کو تن بدن کا ہوش نہیں رہتا۔ وہ زندگی کے عام فرائض سے بھی بے تعلق ہو جاتا ہے۔ یہ کیفیت عشق مجازی اور عشقِ حقیقی دونوں میں پیدا ہو سکتی ہے۔ جب کوئی دُھن سوار ہو جائے تو اس کے سوا اور کچھ نہیں سوجھتا۔ قوموں کے مصلحین' مجاہدین' عرفاء' حکما اور انسانی حسن کے عشاق سب میں یہ بات قدرِ مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے کہ یہ لوگ عشق کی بدولت ہر قسم کے سر و سامان سے بے نیاز ہو جاتے

ہیں۔ عشق کسی رنگ اور کسی قسم کا بھی ہو وہ سر و سامان کا رقیب یا دشمن بن جاتا ہے۔ جلیل القدر انبیاء تقریباً سب کے سب اسی لیے فقر شعار تھے اور اس پر فخر کرتے تھے۔ حافظ شیرازی نے بھی اس مضمون کو اپنے خاص انداز میں بیان کیا ہے:

کز مردِ راہ باز نماند ست ہیچ شے
اسبابِ روزگار بے ساز در گرو

غمِ عشق اور غمِ روزگار یکجا نہیں ہو سکتے، عشق کی لذت یا اس کے جنون سے نا آشنا لوگ عاشقوں کو بے عقل اور مصلحت نا اندیش سمجھتے ہیں۔ عاشقوں کو ننگ و نام تک کی پروا نہیں ہوتی، بھلا وہ سر و سامان کی فکر میں کہاں اُلجھیں گے۔

گرچہ بدنامیست نزدِ عاشقاں
مانمی خواہیم ننگ و نام را

غالبؔ نے اس قاعدۂ کلیہ کی مثال کے لیے قیس کو منتخب کیا۔ حقیقت میں اس سے بہتر مثال نہ مل سکتی تھی۔ لیلیٰ کے عشق میں اس نے دین و دنیا سب کو فراموش کر دیا۔ شہر اور قبیلے کی زندگی بھی ترک کر دی تاکہ دنیوی تعلقات سے کہیں بھی اس کا دامن نہ اُلجھے۔ کھانا پینا بھی بہت کچھ ترک ہو گیا ہو گا، کیونکہ روایت یہ ہے کہ وہ مجنوں بھی ہو گیا اور سوکھ کر کانٹا بھی۔ صحرا میں لباس بھی غائبؔ ہو گیا۔ چنانچہ اس کی تصویر تقریباً عریاں ہی بنائی جاتی ہے۔ غالبؔ کے طرزِ بیان کی لطافت ہے۔ کہتا ہے کہ تصویر کا پردہ بھی آخر پردہ ہے۔ اور پردے سے عریانی ڈھکنی چاہیے۔ لیکن مجنوں کے عشق کی انتہا بے سر و سامانی کی انتہا ہے۔ جو ایسی عریانی تک پہنچ گئی ہے کہ تصویر کا پردہ بھی اس کی پردہ پوشی نہیں کر سکتا۔ ادنیٰ ترین عشقوں میں عشقِ زر بھی ہے جو بخیل کو بیماری کی طرح لاحق ہو جاتا ہے۔ ایسے بخیلوں کی داستانیں بھی پڑھنے اور سننے میں آئی ہیں۔ جو لاکھوں اور کروڑوں کے مالک تھے۔ صبح شام جلبِ زر کی فکر میں مستغرق رہتے تھے۔ لیکن ایک دمڑی نہ اپنے اوپر خرچ کرتے تھے اور نہ کسی اور بھلے یا بُرے کام میں۔ امریکہ میں زمانۂ حال میں ایک عورت نے کئی ملین ڈالر جمع کر رکھے تھے۔ کہتے ہیں کہ وہ نہایت غلیظ چیتھڑے پہنتی تھی اور شدید سردی کے زمانے میں دو

چار پر اسے اظہار کرتے کے بجائے بیان کی جگہ کسی طرح جسم سے چپکا لیتی تھی۔ قیس کو لیلیٰ کے عشق نے اور اس بخیل کو زر کے عشق نے درجہ کمال پر عریانی تک پہنچا دیا تھا۔ اور اس بخیل کی کوٹھڑی میں بھی کسی قسم کا سر و سامان نہ تھا۔ حالانکہ وہ اتنی دولت مند تھی کہ عشرت کے تمام سامان بآسانی مہیا کر سکتی تھی:

تالیف نسخہ ہائے وفا کر رہا تھا میں
مجموعہ خیال ابھی فرد فرد تھا

وفا محبت کا ایک لازمی تقاضا ہے۔ جس میں وفا کا مادّہ نہیں اس میں محبت کے جذبے کی بھی کمی یا فقدان ہے۔ اس شعر میں غالبؔ یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ میں بچپن ہی سے محبت کیش اور وفا شعار ہوں۔ جب ابھی میری عقل پختہ نہ تھی اور میرا ذہن نشو و نما ابتدائی منازل میں تھا۔ دوسرے مصرع میں طفولیت کی نفسیات ہے۔ بچپن میں خیالات کی کثرت نہیں ہوتی، اور جو خیالات پیدا ہوتے ہیں وہ زیادہ تر ہنگامی اور عارضی ہوتے ہیں۔ وہ وسیع اصولوں یا قواعدِ کلیہ میں منسلک نہیں ہوتے۔ ہر خیال فرداً فرداً پیدا ہوتا ہے۔ اور دوسرے خیال کے ساتھ اس کا کوئی حقیقی یا منطقی رابطہ نہیں ہوتا۔ جنون کے بھی بہت سے اقسام ہیں جن میں یہی کیفیت ہوتی ہے۔ یوں کہہ سکتے ہیں کہ عمر بڑھ جانے پر بھی ایسے لوگ عقلی طور پر بالغ نہیں ہوتے۔ غالبؔ کے شعر سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ محبت کا جذبہ ایک فطری جذبہ ہے۔ یہ ایک وہبی چیز ہے کسبی نہیں۔ محبت عقل اور معلومات اور علوم کی پیداوار نہیں۔ بلکہ اکثر یوں ہوتا ہے کہ عقل محبت کی حلیف بننے کے بجائے اس کی حریف بن جاتی ہے۔ عقل ٹھنڈی چیز ہے اور محبّت جب عشق بن جائے تو وہ آگ ہو جاتی ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے۔ العِشقُ نارٌ:

شاید اسی کا نام محبّت ہے شیفتہؔ
اک آگ سی ہے سینے کے اندر لگی ہوئی

ٹھنڈی عقل کے چھینٹے عشق کی گرمی کو زائل کرنے کا میلان رکھتے ہیں۔ اقبالؔ

کی تعریف میں لکھتا ہے:

سخن ز روضۂ رضواں بکوئے یار کشد
چو جادہ کہ ز صحرا بہ لالہ زار کشد

کہتا ہے کہ جنت کا تذکرہ ہو رہا تھا کہ بات کوئے یار کی طرف پھر گئی۔ عاشق کوئے یار ہی کو جنت سمجھتا ہے۔ اس لیے از روئے نفسیات اس کی طرف ذہن کا متبادر ہونا مستبعد نہیں۔ لیکن جب موضوع سخن جنت سے کوئے یار کی طرف پلٹا تو مجھے ایسا محسوس ہوا کہ صحرا میں سے ایک راستہ لالہ زار کی طرف مڑ گیا ہے۔ گویا زاہد کا جنت کا تصور ہمارے کوئے یار کے تصور کے مقابلے میں ایسا ہے جیسا کہ بیابان لالہ زار کے مقابلے میں۔ اگر شعر کو مجاز سے حقیقت کی طرف لے آئیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قربِ الٰہی اور وصالِ الٰہی کے مقابلے میں مادّی اور جسمانی جنت صحرا کی طرح بے قیمت اور بے حقیقت معلوم ہوتی ہے۔

ایک جگہ کہتا ہے کہ زاہد اور جسمانی جنت کی مثال ایسی ہے کہ ایک جانور ہے جسے بے روک ٹوک ایک بڑی چراگاہ علف زارِ فراخ میں چھوڑ دیا گیا ہے۔ اہل اللہ کا مقصودِ اصلی جلوۂ الوہیت ہے۔ اور وہ اسے جسمانی جنت سے بہت اعلیٰ و ارفع سمجھتے ہیں۔ غالب اس تصور سے ناآشنا نہیں۔ چنانچہ کہتا ہے:

سنتے ہیں جو بہشت کی تعریف سب درست
لیکن خدا کرے وہ تری جلوہ گاہ ہو

یہ شعر مجاز کے لحاظ سے بھی لطیف ہے اور حقیقت کے لحاظ سے بھی بلند ترین آرزو کا اظہار کرتا ہے:

طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

....

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی
ہیولیٰ برقِ خرمن کا ہے خونِ گرم دہقاں کا

اپنی نسبت فرماتے ہیں کہ:

طور ہوں یخ پیرہن عقل خنک فطرت سے ہوں

غالبؔ کے اس شعر میں ایک طرح عقل اور عشق کا اختلاف بیان کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ محبت کا تعلق عقل کی ترقی سے نہیں۔ یہ انسان کی جبلت میں موجود ہے۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ اس کی شدت اس کی وسعت اور اس کا انداز نیز اس کا معروض مختلف افراد میں مختلف ہوتا ہے۔ عشق اس وقت بھی پیدا ہو سکتا ہے جب مجموعۂ خیال ابھی فرد فرد ہو، اور یہ بھی ہوتا ہے کہ عشق اپنے کمال کو پہنچ کر پھر مجموعۂ خیال کو فرد فرد یا منتشر کر دے اور ابتدا کی کیفیت انتہا میں دوسرے رنگ میں واپس آ جائے:

ستائش گر ہے زاہد اس قدر جس باغِ رضواں کا

وہ اک گلدستہ ہے ہم بیخودوں کے طاقِ نسیاں کا

غالبؔ کے اُردو اور فارسی کلام میں جابجا بہشت کے مادی تخیل کی تضحیک نظر آتی ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس زندگی کے بعد جزا و سزا کا قائل نہیں۔ اکثر صوفیہ، حکما اور شعرا ایسے گزرے ہیں جو جنت کے جسمانی اور مادی تصور کو محض تمثیلی اور تشبیہی سمجھتے تھے۔ اور اس بات کے قائل تھے کہ جزا و سزا جسمانی نہیں بلکہ روحانی کیفیات کا نام ہے۔ عالم ماورائے حیات زمان و مکان اور جسم و مادہ کا عالم نہیں۔ عوام نے اور علماء ظاہر نے جنت اور دوزخ کو ہمیشہ مادی اور جسمانی سمجھا۔ اسی لیے معنوی طبقہ انھیں کم عقل اور حقیقت ناشناس سمجھتا رہا۔ اقبالؔ کو کون بے دین کہہ سکتا ہے۔ لیکن وہ بھی کہتا ہے کہ:

حور و خیام سے گزر

بادہ و جام سے گزر

غالبؔ نے اس مضمون میں طرح طرح کی شوخی برتی ہے۔ کبھی انگبین کو مگس کی قے کہہ کر زاہد کو چڑاتا ہے۔ کبھی کہتا ہے کہ زاہد آدم کی اولاد ہونے کے زعم میں جنت کو ورثے میں طلب کرتا ہے۔ کیا مزا ہو کہ اس کا شجرۂ نسب ہی آدم تک نہ پہنچے۔ ایک قصیدے

یہ شعر غالب کے نہایت درجہ حکیمانہ اشعار میں سے ہے۔ یہ عالم عالم کون فساد ہے۔ اس میں وجود مسلسل بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں۔ تعمیر کے ساتھ تخریب اور زندگی کے ساتھ موت لگی ہوئی ہے۔ ہستیاں پیدا ہوتی، پھلتی پھولتی اور پھلتی ہیں لیکن نشوونما کے کمال کے ساتھ ان کا زوال شروع ہو جاتا ہے۔ یہ زندگی کا عام تجربہ ہے۔ اور اس کا مشاہدہ اس قدر عام ہے کہ اس کے لیے کسی گہری بصیرت کی ضرورت نہیں۔ لیکن عام خیال یہ ہے کہ کسی چیز کی تعمیر اور تخریب ایک وقت اور ایک جا نہیں ہوتی۔ تعمیر کے کچھ عرصہ بعد تخریب ہوتی ہے۔ غالب کہتا ہے کہ یوں نہیں۔ بلکہ تعمیر کے دوران میں بھی تخریب کے عناصر اس کے اندر کارفرما ہوتے ہیں۔ ہر تعمیر کا ایک پہلو تعمیری ہوتا ہے اور دوسرا تخریبی۔ تخریبی عناصر شروع ہی سے کارفرما ہوتے ہیں۔ حکیمانہ نکتہ یہ ہے کہ یہ تخریبی عناصر کہیں خارج سے نہیں آتے بلکہ وہی تعمیری عناصر ہی اپنے اندر یہ پہلو بھی رکھتے ہیں۔ جو عنصر کسی چیز کی تعمیر یا نشوونما کا باعث ہوتا ہے، وہی عنصر ایک خاص حد تک پہنچ کر اس کی تخریب کا موجب بن جاتا ہے۔ ہر زندہ چیز ایک لحاظ سے اسی وقت مرنا بھی شروع ہو جاتی ہے جس وقت اس کی زندگی کا آغاز ہوا ہے۔ انسانی عمر کو بھی دو طرح دیکھ سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ہر سالگرہ پر خوشی منائی جائے کہ عمر میں ایک سال کا اضافہ ہو گیا ہے اور دوسرے یہ کہ ہر سالگرہ پر افسوس کیا جائے کہ انسان موت سے قریب تر ہو گیا ہے۔ بچپن کے نشوونما میں طفولیت کی موت شباب کے آغاز کا ایک پہلو ہے:

اسیرِ پنجۂ عہدِ شباب کر کے مجھے
کہاں گیا مرا بچپن خراب کر کے مجھے

مغرب کے اساطین حکماء میں ہیگل کا تمام تر فلسفہ اسی ایک خیال کی ہمہ گیری تعمیر ہے۔ ہیگل نے تاریخ، تہذیب و تمدن، مذہب علوم و فنون سب پر اس اصول کا اطلاق کیا ہے، اور ہر جگہ یہ استدلال کیا ہے کہ وجود کے ہر اثبات کے اندر سے اس کی نفی صادر ہوتی ہے۔ ہر وجود اپنے اندر اپنے تناقض کے عناصر بھی رکھتا ہے۔ وجود کے تخریبی پہلو اس کے تعمیری

پہلوؤں ہی سے صادر ہوتے ہیں۔ کائنات کے ہر شعبے کا ارتقاء اسی اصولِ نفی و اثبات کی بدولت ہوتا ہے۔

ہیگل کہتا ہے کہ اثبات محض یعنی وجود کی کسی ایک حیثیت کو برقرار رکھنے سے تغیر اور حرکت ناممکن ہو جائے گی اور زندگی آگے کی طرف نہ بڑھ سکے گی۔ ہیگل کا فلسفہ حرکت اور ارتقاء کا فلسفہ ہے۔ اور اس کے نزدیک یہ اسی طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ ہر تعمیر یا ترکیب اپنے داخلی اور منطقی ارتقاء ہی سے اپنی پہلی حیثیت کی نفی کے عناصر پیدا کر لے۔ فنا و بقا دو الگ الگ اور متضاد حقائق کا نام نہیں۔ فنا اور بقا ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ فنا کے بغیر بقا نہیں ہو سکتی اور بقا کے بغیر فنا کا تصور بے معنی ہے۔ وجود کے متعلق قرآنِ حکیم کا بھی بنیادی تصور یہی ہے۔

یخرج الحی من المیّت و یخرج المیّت من الحی خدا موت سے زندگی اور زندگی میں سے موت نکالتا رہتا ہے۔ خدا کی ربوبیّت اسی اصول پر کام کرتی ہے۔ ربوبیّت کے معنی ہیں پرورش، نشو و نما اور ارتقا کے اسباب مہیا کرنا۔ ایک طرف خدا کو رب قرار دیا گیا اور دوسری طرف یہ بتایا گیا ہے کہ ربوبیّت کا عمل کس طرح فنا و بقا کے ذریعے سے ظہور میں آتا ہے۔ اس زاویۂ نگاہ سے موت کوئی ڈراؤنی اور حیات کش چیز نہیں۔ دریائے حیات کی موجیں اُٹھتی اور گرتی رہتی ہیں۔ اسی عروج و زوال کا نام روانی ہے۔ انسان بھی جب چلتا ہے تو ایک قدم اٹھاتا ہے اور دوسرا گرتا ہے۔ جب تک ایک قدم گرتا نہیں دوسرا قدم نہیں اُٹھ سکتا۔ ہیگل کے ماہیتِ وجود کا وجدان ایک ہمہ گیر فلسفہ کی آفرینش کا باعث ہوا۔ وہی وجدان غالب کے اس شعر میں موجود ہے۔ شاعر منطقی مقدمات قائم نہیں کرتا اور نہ منطقی استدلال کے ساتھ نتائج اخذ کرتا ہے۔ وہ اپنے وجدان کو بے استدلال محض ایک موثر تشبیہ یا تمثیل سے ادا کرتا ہے۔ حقیقت، حکمت و شعر دونوں میں یکساں ہوتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ ایک کو عقلِ خنک فطرت نے بے سوز کر دیا ہے اور دوسرے کے طرزِ بیان میں سوز، تاثر اور دلکشی ہے۔

دوسرے مصرع میں غالب کو جو مثال سوجھی ہے وہ بھی انوکھی اور قابل داد ہے۔ دہقان کے خونِ گرم سے بجلی کا پیدا ہونا بظاہر ایک شاعرانہ بات معلوم ہوتی ہے لیکن طبیعیات کے علم نے صدیوں کی تحقیقات کے بعد زمانۂ حال میں یہ بصیرت مشاہدہ اور تجربے سے حاصل کی کہ نور و نار اور برق و حرارت سب کی ماہیت ایک ہے۔ حرارت سے ہر طبیعی عمل پیدا ہوتا ہے۔ پھر ہر طبیعی عمل حرارت میں متبدل ہو جاتا ہے۔ عمل سے حرارت پیدا ہوتی ہے اور حرارت سے عمل۔ اسی طرح حرارت سے برق اور برق سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ بھی ایک بنیادی حقیقت کی دو متبادل صورتیں ہیں۔ غالبؔ کے وجدان نے عمل سے حرارت اور حرارت سے برق کی آفرینش کا مشاہدہ کر لیا۔ قبل اس کے کہ طبیعیات اپنی طویل تحقیقات سے اسے پایۂ ثبوت تک پہنچائے انسان کا تخیل ہمیشہ استدلال اور مادی ثبوت سے بہت آگے آگے چلتا ہے۔ وجدان اور تخیل، عقلِ منطقی اور ثبوت تجربی کے مقابلے میں بہت زیادہ تیز رو ہیں۔ پاؤں کے مقابلے میں نگاہ بہت زیادہ سریع السیر ہے۔ نگاہ ایک لمحے میں جہاں جا پہنچتی ہے پاؤں کو وہاں پہنچتے ہوئے بڑا طویل عرصہ چاہیے۔ اسی نگاہ سے انسان کروڑوں میل دور کے ستاروں کو بھی دیکھتا ہے۔ نگاہ سے زیادہ تیز رو عقل اور خیال ہے۔ پھر عقل اور خیال سے زیادہ تر دور رس اور تیز رو تخیل اور وجدان ہے۔ جو لوگ اس حقیقت سے واقف نہیں وہ شاعروں، عارفوں اور حکیموں کے وجدان کے متعلق ہمیشہ بدگمان رہتے ہیں۔ یہ ان کی سمجھ میں نہیں آسکتا کہ کس طرح کوئی شخص استدلال اور طبیعی تجربے سے قبل زندگی کی بنیادی حقیقتوں کے متعلق بصیرت کا اظہار کر سکتا ہے۔ مولانا روم دینی وجدان اور منطقی استدلال کا مقابلہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

پائے استدلالیاں چوبیں بود

منطقیوں کی ٹانگیں لکڑی کی ہوتی ہیں۔ لکڑی کی ٹانگ سے بھی انسان تھوڑا بہت چل لیتا ہے لیکن ڈگمگاتا ہوا اور نہایت سست رفتاری سے۔ اور ہر وقت ٹھوکر کھا کر گرنے کا خطرہ لاحق رہتا ہے۔ اس کے مقابلے میں انسان میں دوسرے ملکات موجود ہیں جو منطقی

خون گرم سرمایہ داری کے لیے برق افگن ہو رہا ہے۔ غالبؔ اور ہیگل کا وجدان معاشی دنیا میں خوفناک ثبوت مہیا کر رہا ہے۔ لیکن یہ فلسفہ صرف معاشیات ہی تک صحیح نہیں۔ بلکہ نفسیات، روحانیات، تہذیب و تمدن اور وجود کے ہر شعبے پر قابل اطلاق معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے دلّی کی زوال پذیر تہذیب میں پیدا ہونے والا شاعر حکیم کیسی دور رَس بصیرت اور کیسا حقیقت رَس وجدان پیش کر گیا ہے۔

نعمت خاں عالی کا یہ شعر:

دارد نفسم آمد و رفت از پئے کشتن

ہر لحظہ بمن می کشد ایں تیغِ دو دَم را

بھی ایک حد تک اسی اصولِ حیات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جو موجِ نفس بقاے حیات کا موجب معلوم ہوتی ہے، اسی سے جسم کے اندر ایسے تغیرات بھی ہو رہے ہیں جو آخر کار اس کی تحلیل کا باعث ہو جائیں گے۔ یہی تیغِ دودَم رشتہ حیات کاٹ کر رہے گی:

نہ ہو گا یک بیاباں ماندگی سے ذوق کم میرا

حبابِ موجہ رفتار ہے نقشِ قدم میرا

تھکن کی بے انتہا فراوانی اور میری ظاہر درماندگی سے بھی میرا ذوق، میرا شوق میری تمنا، میرا عشق کم نہیں ہو سکتا۔ جب تک دل موجود ہے تمنا بھی باقی ہے۔ زندگی کے مقاصد بھی باقی ہیں۔ زندگی جہاں بھی ہے وہ مقصد کوش ہے۔ بعض اوقات ظاہر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص زندگی سے عاجز آگیا ہے اور درماندہ ہو کر تمام آرزوئیں ترک کر بیٹھا ہے۔ اس کی شمع تمنا بجھ گئی ہے اور اب محض دھواں دے رہی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ اس سے دھوکا نہ کھانا چاہیے۔ زندگی روانی کا نام ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر وجود کسی نہ کسی سمت میں راہی ہے۔ بقول اقبالؔ:

ہر شے مسافر ہر چیز راہی

کیا چاند تارے کیا مرغ و ماہی

استدلال اور طبیعی مشاہدے سے بے نیاز معلوم ہوتے ہیں اور ان دونوں کے مقابلے میں زیادہ یقین آور ہوتے ہیں۔

غالبؔ اور ہیگل کا یہ وجدان کہ ہر تعمیر میں ایک خرابی کی صورت مضمر ہوتی ہے، کارل مارکسؔ کو بھی ایک حقیقت معلوم ہوئی۔ لیکن اس کی نظر مادی اور معاشی دنیا تک محدود رہی۔ کارل مارکسؔ کے تمام سوانح نگار لکھتے ہیں کہ وہ ایک عرصے تک ہیگل کے فلسفے سے بے حد متاثر رہا۔ اور آخر میں جب اس نے ساری توجہ معاشیات کی طرف منعطف کردی تو بھی وہ مادیت اور معاشیات کے دائرے میں اسی اصول کو صحیح سمجھتا رہا۔ اس نے کہا کہ اسباب حیات کی آفرینش اور سامانِ زندگی کی تقسیم کئی منازل اور مدارج میں سے گزری ہے۔ ہر درجے میں جب ایک انداز نشوونما پا رہا تھا، تو اس کے اندر ہی سے ایسے عناصر پیدا ہو رہے تھے جو اس انداز کو فنا کر کے اسے لابدی طور پر ایک دوسرے انداز میں لا رہے تھے۔ جاگیرداری نے خود ایسے عناصر پیدا کر دیے جو اسے فنا کر کے سرمایہ داری کی طرف لے آئیں۔ پھر گزشتہ دو صدیوں میں سرمایہ داری روز بروز زور پکڑتی گئی لیکن اس کی ترقی کے ساتھ ساتھ وہ اپنی تخریب کے سامان بھی پیدا کرتی گئی۔ پہلے سرمایہ دار کثیر تعداد میں پیدا ہوئے۔ پھر سرمایہ داری کے اصولوں ہی نے ان کی تعداد میں کمی کرنا شروع کی۔ بڑے بڑے گھڑیال اور مگرمچھ پیدا ہونے شروع ہوئے جنھوں نے نہ صرف عام مزدوروں کو نادار اور بے بس کر دیا بلکہ وہ چھوٹے سرمایہ داروں کو بھی ہڑپ کر گئے۔ نادار مزدور کثیر تعداد میں کارخانوں میں جمع ہوتے گئے۔ اس اجتماع نے ان میں اتحاد کی قوت پیدا کر دی اور مزدوروں میں اپنی بے پناہ طاقت کا شعور پیدا ہو گیا۔ یہ شعور بڑھتے بڑھتے اس حد تک جا پہنچے گا کہ جس سرمایہ داری نے اسے پیدا کیا ہے، وہ اسے فنا کر دے گا۔ اگر سرمایہ داری کی ایسی شاندار تعمیر نہ ہوتی تو اس تخریب کے سامان بھی پیدا نہ ہوتے۔ ہر چیز کا کمال ہی اس کے زوال کا باعث ہوتا ہے۔ سرمایہ داری کی تعمیر ہی میں اس کی خرابی کی صورت مضمر تھی۔ جو آخر میں پوری طرح ظاہر ہو گئی۔ ادھر دہقان کا خونِ گرم بجلیاں پیدا کر رہا ہے، جو خرمنِ گندم کو تو نہیں لیکن ظالمانہ زمینداری اور جاگیرداری کے خرمن کو جلا دیں گی۔ دوسری جانب کاریگروں اور مزدوروں کا

قدم میں حرکت ہوتی ہے اور نقش قدم میں وراماندگی اور سکون۔ لیکن غالب کہتا
ہے کہ زندگی سراپا حرکت ہے اور اس کے جن پہلوؤں میں وراماندگی معلوم ہوتی ہے وہ نظر
کا دھوکا ہے۔ زندگی اگر موج رواں ہے تو اس کے نقش قدم بھی حباب کی طرح ہیں۔ حباب
موج ہی میں سے پیدا ہوتا ہے اور موج ہی کے سینے پر اپنے خیمے چلاتا رہتا ہے۔ جب وہ
پھوٹ جاتا ہے تو پھر موج رواں کا جزو بن جاتا ہے۔ حیات انسانی کو دیکھیے، آنے والوں کی
زندگی گزر جانے والوں کے نقشِ قدم پر چلتی ہے۔ خصوصا دنیا میں اعلیٰ درجے کے انسان جو
نقش قدم چھوڑ گئے ہیں، اگر وہ نقشِ قدم جامد اور ساکن ہوتے تو آئندہ نسلوں میں کس طرح
حرکت پیدا کر سکتے لیکن یہ نقشِ قدم خود سراپا حرکت اور حرکت آفریں ہیں۔ ذوقِ حیات کی
فراوانی رکھنے والا کوئی شخص زندگی کی کسی منزل میں اگر درماندہ معلوم ہو، یا اس دنیا سے گزر
کر بظاہر نقشِ قدم ہی چھوڑ جائے، تو بھی یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ حرکتِ دریا سکونِ ساحل میں
مبدل ہو گئی ہے۔ جسم اور نفس دونوں کے لحاظ سے زندگی رواں اور دواں ہے۔ ذوقِ حیات
کسی صورت میں معدوم نہیں ہوتا۔ کم و بیش ہوتا رہتا اور آرزوؤں کا رُخ بدلتا رہتا ہے۔ اور
کسی نہ کسی منزل و مقصد کی طرف نفسی یا بدنی، ظاہری یا باطنی حیثیت سے قدم بڑھاتا رہتا
ہے۔ زندگی انجمن آرزو ہے۔ ان دونوں کی ماہیت ایک ہی ہے۔ اسی لیے غالبؔ یہ تلقین
کرتا ہے:

نفس نہ انجمنِ آرزو سے باہر کھینچ
اگر شراب نہیں انتظارِ ساغر کھینچ

زندگی کی حرکت اور اس کا اضطراب غالبؔ کا خاص مضمون ہے جسے اس نے
سو ڈھنگ سے باندھا ہے۔

سراپا رہنِ عشق و ناگزیر الفتِ ہستی
عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا

انسانی زندگی کے متعلق یہ شعر حکمت سے لبریز ہے۔ انسانی زندگی کی امتیازی

خصوصیت اس کی کشاکش ہے۔ انسان کی زندگی کا ایک عالم نہیں بلکہ وہ متعدد عالموں پر مشتمل ہے۔ یہ زندگی مادی بھی ہے اور حیوانی بھی، نفسی بھی ہے اور روحانی بھی، اسے مخلوق سے بھی تعلق ہے اور خالق سے بھی۔ خالق نے آدم کو مٹی سے بنایا لیکن اس مٹی کے اندر اپنی روح بھی پھونک دی۔ اسی متناہی وجود میں لامتناہی آرزوئیں اور نصب العین رکھ دیے، یہ مختلف عالم اسے اپنی اپنی طرف کھینچتے رہتے ہیں............ مادّہ کہتا ہے تیرا خمیر مجھ سے ہے اس لیے تجھے میرے زیرِ نگین رہنا چاہیے، تجھے سمجھ لینا چاہیے کہ تو اصل میں مادّہ ہے۔ حیوانیت کا عالم پکارتا ہے کہ تو حیوان ہے۔ بقائے حیات کی کشاکش نے تجھے سیدھا کھڑا ہونا اور سیدھا چلنا سکھادیا ہے۔ اور تیرے چار پاؤں میں سے دو کو ہاتھوں میں تبدیل کرکے تجھے اچھے اعضاء اور آلات مہیا کردیے ہیں۔ لیکن مقصد اصلی حیوانی زندگی کی بقا ہے۔ تجھے لازم ہے کہ بس اسی کی فکر کیا کرے۔ اس سے ماورئی جو مقاصد ہیں وہ محض سیمیائی فریبِ تخیل ہیں۔ اچھا جانور بننے کی کوشش کر۔ زندگی بقائے جسم اور بقائے نسل کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس کے بعد اس کا نفس بول اٹھتا ہے کہ نفس ہی اصل حقیقت ہے، جسم اور مادّہ ثانوی شئون ہیں۔ مادہ بذاتِ خود کوئی چیز نہیں۔ نفس کے احساسات اور تصورات نے موہوم کو موجود کی شکل دے دی ہے:

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

....

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

....

صورتِ وہمی بہ ہستی متہم داریم ما چوں حباب آئینۂ بر طاقِ عدم داریم ما

بیدلؔ

جسم کی کیا حقیقت ہے نفس نے اپنے مقاصد کو پورا کرنے کے لیے مختلف آلات کی ایک مشین اپنے اندر ہی سے وضع کرلی ہے۔ جسم نفس کا ہتھیار اور خود نفس کی پیداوار

۴۔ نفس اپنے اندر ہی سے اپنا جسم اس طرح بناتا ہے جس طرح مکڑی اپنے باطن کے مواد سے جالا تنتی ہے۔ بقول عارف رومیؔ:

قالب از ماہست شد نے ما ازو
بادہ از ما مست شد نے ما ازو

جسم نفس کا ہتھیار ہے۔ کاریگر کو جب کوئی دوسرا کام کرنا ہوگا تو اس ہتھیار کو چھوڑ کر دوسرے ہتھیار اپنے اندر سے پیدا کرلے گا۔ چیزوں میں جو خاصیتیں ہیں وہ اپنی ذاتی اور مستقل خاصیتیں نہیں بلکہ نفس نے اپنے ذاتی تعلقات اور اضافات سے پیدا کرلی ہیں۔ جب نفس اپنا وعدہ ختم کرچکتا ہے تو نفس سے ایک ماورائی عالم میں سے روح بول اٹھتی ہے کہ نفس کا تعلق مختصر کائنات کے علم وادراک سے ہے۔ اسے مظاہر اور صفات کا علم ہوتا ہے۔ ذات کا علم نہیں ہوسکتا۔ یہ حوادث کے باہمی روابط کو معلوم کرسکتا ہے، لیکن جس ذات سے حوادث سرزد ہوتے ہیں اس کی کُنہ تک نہیں پہنچ سکتا، یہ عقل جزوی کا مالک ہے۔ حقیقت کل اور عقلِ کُل اس کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ روح کہتی ہے کہ جو وجدانِ حیات میرے اندر ہے وہ عقل وادراک کے بس کی چیز نہیں۔ لہٰذا اصل حقیقت کی حامل اور اس سے آشنا میں ہوں، اور میرا انتہائی مقصد اپنی اصل سے وابستہ ہوتا ہے۔ یہ ایک سرّ سربستہ ہے کہ میں اپنی اصل سے کس طرح جدا ہوگئی۔ لیکن اپنی اصل کی طرف واپس جانے کا جذبہ مجھ میں موجود ہے جو مجھے مضطرب رکھتا ہے۔ اسی لیے نہ میں محسوسات سے مطمئن ہوسکتی ہوں اور نہ معقولات سے۔ میری منزلِ مقصود نہ حیات مادّی ہے نہ حیات حیوانی، اور نہ حیاتِ نفسی۔ یہ تمام تنزلاتِ اور منازل ہیں۔ مجھے اس سیڑھی سے پھر قدم بہ قدم اصل حقیقت کی طرف صعود کرنا ہے:

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روز گارِ وصلِ خویش

اسی رجعت الی الاصل کے جذبے کا نام عشق ہے۔ روح کہتی ہے کہ مجھے مجازی

ہستی سے عشق نہیں بلکہ اس سے عشق ہے جو مصدرِ ہستی ہے۔ میں اوپر کی طرف اٹھنا چاہتی ہوں۔ اور اپنے اصلی وطن کی طرف واپس ہونا چاہتی ہوں۔ منزلِ ما کبریاست۔ رومیؔ:

ما بفلک بودہ ایم یارِ ملک بودہ ایم

باز ہماں جا رویم خواجہ کہ آں شہرِ ماست

انسان کے اضطراب کی وجہ یہی ہے کہ وہ مختلف عالموں سے وابستہ ہے۔ اور ہر عالم اس کا مالک اور اس کا حکمراں بننا چاہتا ہے۔ ہر عالم اپنے آپ کو عالمِ امر قرار دے کر بے چارے انسان کے لیے امار ہو جاتا ہے۔ اسی لیے ادنیٰ درجات کی طرف کھینچنے والے نفس کو نفسِ امارہ کہتے ہیں۔ عالمِ امر صرف الوہیت میں ہے۔ باقی تمام عوالم عالمِ خلق سے تعلق رکھتے ہیں۔

غالبؔ نے اس شعر میں عشق اور ہستی کی جو دو اصطلاحیں استعمال کی ہیں، وہ تشریح طلب ہیں۔ عشق کی تشریح جس قدر بھی ممکن ہو سکتی ہے وہ مولانا رومؔ نے کی ہے۔ اور ان کے بعد ان کے مریدِ خاص علامہ اقبالؔ کا یہ ایک مخصوص موضوع ہے۔ عشق جذبے اور کشش کی شدت کا نام ہے۔ جذب کا قانون ایک عالمگیر قانون ہے جو مادے سے لے کر نفس اور روح تک کار فرما ہے۔ اجرامِ فلکیہ کے تمام نظامات کا یہی قانون شیرازہ بند ہے۔ اس سے اوپر نباتات کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ مادے کو جذب کر کے اپنی حقیقت اور اپنی مقصد کوشی میں ضم کر دے۔ نباتی قوت مادّے کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اور مادہ طوعاً یا کرہاً اس کی طرف کھنچتا ہے۔ جو نسبت مادے اور نباتات میں ہے اس سے ملتی جلتی نباتات اور حیوانات میں ہے۔ مولانا رومؔ اس سارے سلسلے کو عشق کے مظاہر قرار دیتے ہیں۔ اور یہ سلسلہ خدا پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ والیٰ ربک المنتہیٰ۔ وجود ہر جگہ بے تاب ہے، اور یہ بے تابی اسی جذبہ و عشق کی بدولت ہے۔ یہی عشق ارتقائے حیات کا باعث ہے۔ اسی کی بدولت ادنیٰ ہستی، اعلیٰ تر ہستی کی طرف عروج کرتی ہے۔ اور اعلیٰ تر میں اپنے آپ کو ضم کر کے خود اعلیٰ بن جاتی ہے۔ مادہ اور جسم اور عقل سب اسی کی پیداوار اور اسی کے مقاصد کے حصول کے مختلف آلات ہیں۔ اس

عشق کی ماہیت کا پوری طرح انکشاف نہیں ہو سکتا:

رمز عشق و عاشقی ہم عشق گفت　　عقل در شرحش چو خر در گل بخفت

گرچہ تفسیر بیاں روشنگر است　　لیک عشقِ بے زباں روشن تر است

مولانا فرماتے ہیں کہ اس کا وجدان ہو سکتا ہے لیکن بیان نہیں ہو سکتا، جو وجود جس منزل میں ہے عشق اسے بلند تر منزل کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ حقیقی علم بھی عشق ہی سے پیدا ہوتا ہے، جس کے مقابلے میں کتابی علم بعض اوقات حجابِ اکبر بن جاتا ہے:

عشق ہے ام الکتاب، علم ہے ابن الکتاب　　(اقبالؔ)

جب کتابی علم سے انسان اصل حقیقت تک نہیں پہنچتا، تو عشق پکار اٹھتا ہے:

صد کتاب و صد ورق در نار کن

اس عشق اور اس کے مقصود کے علاوہ باقی ساری موجودات کو جو انسان کو اپنی طرف کھینچتی اور اعلیٰ تر منازل کی طرف اس کی پرواز کو روکتی ہیں، صوفیہ کی اصطلاح میں ہستی کہتے ہیں۔ ہستی اپنی کسی منزل میں بھی باطل اور بے حقیقت نہیں۔ لیکن حقیقت کے لحاظ سے اس میں فرقِ مراتب ہے۔ جب ادنیٰ اعلیٰ کی طرف بڑھے تو یہ حقیقت کا تحقق ہے۔ لیکن جب اعلیٰ کی صلاحیت رکھنے والا وجود ادنیٰ منزل کی طرف جھکے تو یہ حقیقت سے دوری ہے۔ انسان میں یہ صلاحیت بالقوۃ موجود ہے کہ وہ مادہ حیوانیت اور نفس سے اوپر کی طرف صعود کر سکے، جب وہ ایسا نہیں کرتا تو ادنیٰ تر منازل کی طرف اس کا تنزل ہوتا ہے۔ مولانا رومؔ معراج نبویؐ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

عشق نے بالا نہ پستی رفتن ست

عشقِ حق از جنسِ ہستی رستن است

عشق فضائے آسمانی اور عالم مکانی میں اوپر یا نیچے جانے کا نام نہیں۔

عشقِ حق کا مفہوم جنس ہستی سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے۔ عام خیال ہے کہ خدا تک پہنچنے کے لیے نبی کو افلاک عبور کرنے پڑے، گویا خدا بھی متحیز مکان وجود ہے۔ جو مکانی بلندی پر رہتا

ہے۔ اور اس تک پہنچنے کے لیے فضا کے طبقات طے کرنے پڑتے ہیں۔ عارفانِ معنی شناس نے کبھی اسے یوں نہیں سمجھا۔ مولانا رومؔ کے مندرجہ صدر شعر کے مضمون کو سرمدؔ نے اور بلند اور حکیمانہ بنادیا ہے:

آں راکہ سرِ حقیقتش باور شد   خود پہن تر از سپہر پہناور شد

ملّا گوید کہ برشد احمدؐ بفلک   سرمدؔ گوید فلک بہ احمد درشد

جس شخص پر حقیقت منکشف ہو جاتی ہے اس کی ہستی خود افلاک سے وسیع تر ہو جاتی ہے۔ ملّا کہتا ہے کہ احمدؐ پرواز کر کے فلک پر پہنچے، لیکن سرمدؔ کہتا ہے کہ واقعہ اس کے برعکس تھا۔ اور ہوا یہ کہ فلک خود قلبِ احمدؐ کی وسعتوں کے اندر داخل ہو گیا۔ جسے معراج کہتے ہیں وہ خود عشق ہی کا کمال ہے۔ کیونکہ عشق کا مقصد ہی ہستی کو عروج کی طرف لے جانا ہے۔ روح انسانی کے عروج میں مادی اور جسمانی عالم بہت پیچھے رہ جاتے ہیں۔ اور ان عالموں سے عبور کرنا عبورِ مکانی یا مرورِ زمانی سے تعلق نہیں رکھتا۔ یہ روحی ترقی، نظریۂ حیات اور عشقِ لاحدود کی ترقی ہے۔ اکبر فرماتے ہیں:

روح کو کیوں بے خودی مقصود ہے

عشق بے حد ہے خودی محدود ہے

خودی بھی صوفیہ کی اصطلاح میں نفس کی اس کیفیت کا نام ہے جو محدود کے ساتھ وابستہ ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ہستی اور خودی جابجا مترادف استعمال ہوتے ہیں۔ علامہ اقبالؔ کے ہاں خودی کی اصطلاح نے دوسرے معنی پہن لیے ہیں۔ وہ روح کی حقیقت کے لیے خودی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ اسی لیے خودی کی ترقی کو عشقِ حقیقی کی ترقی قرار دیتے ہیں۔

غالبؔ نے اس شعر میں اپنی بابت جس مصیبت کا اظہار کیا ہے، اس مصیبت میں کم و بیش تمام انسان مبتلا ہیں۔ شاید ہی کوئی ایسا انسان ہو جس میں اعلیٰ جذبات بالکل مفقود ہوں۔ لیکن، عام طور پر انسان یکسو نہیں ہو سکتا۔ وہ کم از کم دو عالموں کی سرحد پر رہتا ہے:

آدمی زادہ طرفہ معجو نیست   از فرشتہ سرشتہ وز حیواں

گر کند میل ایں شود بدا زیں ور کند میل آں شود بہ ازاں

ایک میلان اسے مسجودِ ملائک بنانا چاہتا ہے اور دوسرا میلان اسے ساجدِ شیاطین۔

غالبؔ کے اس بیان میں ذرا شک پیدا ہوتا ہے۔ ایک طرف وہ اپنے آپ کو سراپا رہنِ عشق کہتا ہے اور دوسری طرف ناگزیرِ الفتِ ہستی۔ اگر حقیقت میں سراپا رہنِ عشق ہوتا تو عارف کامل ہو کر الفتِ ہستی سے رستگاری حاصل کر لیتا۔ پوری طرح رہنِ عشق ہوتا تو ہستی کی پستی اور کشاکش سے چھوٹ جاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ عشق کا جذبہ اس میں موجود ہے جو اسے پستی سے بلندی اور ہستی سے مصدرِ ہستی کی طرف اٹھانا چاہتا ہے۔ لیکن یہ جذبہ اتنا قوی نہیں کہ الفتِ ہستی کو معتد بہ مقدار میں کم کر سکے۔ یہ حالت عام انسانوں کی حالت ہے۔ اور اس لحاظ سے غالبؔ کوئی مستثنیٰ شخص نہیں۔ انسانی زندگی کی ٹریجڈی یا المیہ یہی ہے کہ عشق اور ہستی کی کشاکش کچھ برابر برابر رہتی ہے:

ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

انسان کے اندر بلند اور پست دونوں قسم کی آرزوئیں دست و گریباں رہتی ہیں اسی لیے اس کا نفس امارہ اور لوامہ تو رہتا ہے لیکن مطمئنہ نہیں ہونے پاتا۔ مگر جن شخصیتوں میں قوتِ خیال اور وسعتِ افکار دوسروں سے بہت زیادہ ہوں اور تاثر کے لحاظ سے عام لوگوں کی نسبت بہت زیادہ حساس ہوں اور دوسری طرف قوتِ ارادی اور قوتِ عمل کمزور ہوں، ان لوگوں میں نصب العین کی بلندی اور عمل کی پستی کا تضاد غیر معمولی طور پر روح فرسا ہو جاتا ہے۔ اس لحاظ سے غالبؔ نے اپنی نسبت جو کچھ کہا ہے، اگرچہ کثرت سے انسانی زندگی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور انسان کی حالت دوسروں کے مقابلے میں زیادہ قابلِ رحم ہوتی ہے۔ جب کبھی بلندیٔ فکر اور علوِ مقصد کی بدولت ان کے ادنیٰ میلانات پر کاری حملہ ہوتا ہے اور وہ میلانات سوخت ہوئے معلوم ہوتے ہیں، تو وہ افسوس کرنے لگتا ہے۔ جس برق کی عبادت کا دم بھرتا تھا، جب وہ ادنیٰ آرزوؤں کے خرمن پر گرتی ہے تو پشیمان ہونے لگتا ہے کہ کاش

میرے نزدیک اس تعلق کو سمجھنے کے لیے کوئی مثال دریا اور ساحل سے زیادہ موثر اور دل نشیں نہیں ہو سکتی۔ حیات لامتناہی کو اکثر دریا اور ساحل سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ خصوصاً وحدت وجود یا توحیدِ وجودی کے قائل اس تشبیہ کو بہت پسند کرتے ہیں۔ سحابی نجفی کی ایک رباعی ہے:

عالم بخروشِ لاالٰہ الاّ ھو ست | غافل بگماں کہ دشمن است ویا دوست
دریا بوجودِ خویش موجے دارد | خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

سارا عالم خدا کے وجود لامحدود کا ایک ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر ہے۔ اس کے متعلق دوستی یا دشمنی کے تصورات حقیقت سے غافل لوگوں نے تراش لیے ہیں۔ یہ دریا اپنی لہریں اپنے ذوقِ وجود سے اُٹھاتا ہے لیکن اس کے اندر تیرنے یا تھپیڑے کھانے والا تنکا سمجھتا ہے کہ دریا اس سے کشتی لڑ رہا ہے اور خواہ مخواہ دست و گریباں ہو رہا ہے۔ سحابی نے وجود لامحدود کے سمندر کے مقابلے میں انسان کو ایک تھپیڑے کھانے والا تنکا قرار دیا ہے۔ اس سے انسان کی حیثیت صفر ہو جاتی ہے۔ اور اس کے تمام اقدارِ حیات بے معنی بن جاتے ہیں۔ نفسِ انسانی کا جو تعلق حیاتِ لامتناہی سے ہے، اس کی کوئی خاطر خواہ تشریح یا وضاحت اس مثال سے نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس غالبؔ کی تشبیہ کو دیکھیے کہ کس قدر بلیغ اور حقیقت سے کس قدر قریب ہے۔ حیات لامحدود کا کوئی ایسا پہلو نہیں جس سے نفس انسانی علم و عمل یا تاثر و تصور کی بدولت بالواسطہ یا بلاواسطہ کچھ نہ کچھ تعلق نہ رکھتا ہو۔ عالمِ کبیر کے مقابلے میں انسان عالمِ صغیر سہی لیکن سارا عالمِ کبیر اس میں منعکس ہوتا ہے۔ اور یہ سارے عالمِ کبیر کا جائزہ لینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اجرامِ فلکیہ کو ناپتا اور تولتا ہے۔ بقول مولانا رومؔ، فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر ہے، اپنے عمل سے نہ سہی اور اپنے خلّم سے بھی نہ سہی، لیکن اپنی تمنائے لامتناہی سے وہ حیاتِ لامحدود سے ٹکراتا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ اس کا یہ تصادم یا تعلق دریا و ساحل کا سا تعلق ہے۔ خدا سے جدا ہو جانے پر بھی وہ خدا کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔ دنیا میں اور جتنی مخلوق ہے اس کی تمنا اپنی جبلت اور اپنے وظیفہ حیات تک محدود ہوتی ہے۔ شجر و حجر

ایسا نہ ہوتا۔ عشق کی بجلی اور ہستی کے خرمن کے متعلق اقبالؔ کا کیا اچھا شعر ہے:

ابرِ رحمت تھا کہ تھی عشق کی بجلی یا رب
جل گئی مزرعِ ہستی تو اگا دانۂ دل

......

بقدرِ ظرف ہے ساقی خمارِ تشنہ کامی بھی
جو تو دریائے مے ہے تو میں خمیازہ ہوں ساحل کا

اے ساقی، جتنا تیرا ظرف یا حوصلہ بادہ بخشی میں بڑھا ہوا ہے، میری طلبِ مے بھی اسی نسبت سے ہے۔ ساحل کا خمیازہ یا انگڑائی بڑی بلیغ اور معنی پرور تشبیہ ہے۔ خمار یعنی نشہ کے اترتے وقت شراب خوار کو انگڑائیاں آنے لگتی ہیں۔ اس اعضا شکنی کا علاج بالمثل یہ ہوتا ہے کہ ایک جام اور مل جائے تاکہ یہ خمار کی تکلیف دہ کیفیت پھر نشے کے سرور میں تبدیل ہو جائے۔ ساحل کو دریا ہی نے بنایا ہے، جس انداز کا دریا ہوتا ہے اسی انداز کا اس کا کنارہ بھی ہوتا ہے۔ ساحل کی وسعت دریا کی وسعت سے ہم کنار ہوتی ہے۔ ساحل کے لب ہمیشہ دریا کی موجوں سے تر رہتے ہیں لیکن ساحل کی پیاس نہیں بجھتی۔ یونانی دیومالا میں ہے ٹینٹیلس کو یہ جانکاہ سزا دی گئی کہ وہ ہمیشہ ٹھوڑی تک پانی میں ڈوبا رہے لیکن پانی پینے نہ پائے۔ ساحل کی کیفیت بھی کچھ ایسی ہی ہوتی ہے۔ پانی اس کے جسم کو چھوتا رہتا ہے۔ لبوں تک تری بھی پہنچتی ہے لیکن پانی حلق سے نیچے نہیں اترتا اور پیاس بدستور قائم رہتی ہے۔ اس شعر میں اگر شراب اور ساقی کو مجازی معنی میں لیا جائے تو بھی اس میں کافی حقیقت اور لطافتِ بیان ہے۔ لیکن اگر دریا سے لامحدود اور تشنگیٔ ساحل سے انسان کی ناقابل تسکین تمنا مراد لی جائے تو اس کے معنی میں بہت گہرائی پیدا ہو جاتی ہے۔ حیاتِ لامتناہی یا ذات و صفاتِ الٰہی کا تعلق نفسِ انسانی سے کس قسم کا ہے۔ وہ معقولات سے زیادہ تشبیہات ہی میں ادا ہو سکتا ہے:

بیچ ماہیات او صافِ کمال
کس نداند جز بآثار و مثال
رومیؔ

حس و قمر محدود ہستیاں ہیں۔ اگر ان میں کسی قسم کا شعور ہے تو وہ شعور بھی اپنے ماحول قریبی کے دائرے تک محدود ہو گا۔ تمام جانوروں کا بھی یہی حال ہے۔ فقط انسان ہے جو بظاہر ایک محدود ہستی معلوم ہوتا ہے۔ اور دوسرے حیوانوں اور اس میں کچھ زیادہ جسمانی اور حیوانی فرق معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن اس محدود کے اندر علم و تمنا نے لامتناہی کا میلان رکھ دیا ہے۔ کائنات جتنی وسیع ہے، اس سے زیادہ اس کے نفس میں وسعت کی صلاحیت ہے۔ کیونکہ یہ نفس موجودات کے علاوہ موہوم عالموں کی بھی تعمیر کر لیتا ہے۔ اگر نفس عالم ہے اور کائنات معلوم تو عالم معلوم کو اور شاہد مشہود کو اپنے اندر احاطہ کر لینے کی وجہ سے اس سے وسیع تر ہو گا۔ غالبؔ کہتا ہے کہ نفس انسانی ساحل کی طرح حیاتِ لامحدود سے ہم کنار رہتا ہے۔ دریا اس کے ساتھ ساتھ لگا ہوا بھی ہے اور اس سے دور بھی ہے۔ اس تعلق میں قریب اور دوری ہم آغوش ہو گئے ہیں۔ انسانی زندگی ایک نہ بجھنے والی پیاس ہے۔ لامتناہی کی تمنا اسے کسی محدود شے سے مطمئن نہیں ہونے دیتی۔ اسی خیال کو غالبؔ نے اس شعر میں ادا کیا ہے:

دونوں جہان دے کے وہ سمجھے یہ خوش رہا
یاں آپڑی یہ شرم کہ تکرار کیا کریں

ہر تمنا کی تسکین کے بعد فوراً دوسری تمنا یا اس سے وسیع تر تمنا دل میں پیدا ہوتی ہے۔ دنیا کی ہوس رکھنے والوں کا بھی یہی حال ہے۔ اور خدا کی طرف بڑھنے والوں کی بھی یہی کیفیت ہے۔ جو کچھ بھی حاصل ہو جائے اس سے وراء اور وراء الورا پھر باقی رہتا ہے۔ ایک طرف حیات لامحدود اور دوسری طرف انسانی نفس میں تمنائے حیات لامحدود:

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلّی
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے
اقبالؔ

زندگی ایک پیاس اور ایک تلاش ہے۔ یہاں ہر نشے کے بعد ایک خمار اور خمار کے

بھی ایک بے نشے کی کیفیت رہتی ہے۔ غالب کی تمثیل کا ساحل اور ظرف دریا کی تشبیہ سے بہتر کوئی مثال نفسِ انسانی اور حیاتِ لامحدود کا تعلق واضح نہیں کر سکتی:

محرم نہیں ہے تو ہی نواہائے راز کا
یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا۔

کائنات میں ہر چیز کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ کچھ جس کے ذریعے سے کچھ علم کے واسطے سے اور کچھ وجدان کی بدولت باطن کا مسلسل انکشاف ہوتا رہتا ہے۔ لیکن ہر باطن کے اندر ایک دوسرا باطن ہے۔ اس لیے انکشاف کہیں حقیقتِ کلّی سے دوچار نہیں ہوتا۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے جیسا کہ بعض ظاہر بیں ملاحدہ کا خیال ہے کہ وجود ایک کھلی ہوئی جس اور ادراکی حقیقت ہے۔ جو کچھ حاضر ہے بس اتنا ہی ہے اور غائب کچھ نہیں۔ دوسری طرف یہ بھی غلط ہے کہ ہستی راز ہی راز ہے جس سے کوئی آشنا نہ ہوا اور نہ ہو سکتا ہے۔ اصلی صورت حال یہ ہے جسے اقبال نے اس تشبیہ میں ادا کیا ہے کہ:

کسوتِ مینا میں مے مستور بھی عریاں بھی ہے

صراحی کے اندر شراب شیشے کی قبا پہنے ہوئے کچھ چھپی ہے اور کچھ ظاہر ہے۔ ٹینی سن اِن میموریم میں الفاظ کے متعلق کہتا ہے کہ الفاظ بھی فطرت کی طرح ہیں۔ جس کے اندر روحِ معنی نیم ظاہر اور نیم پوشیدہ رہتی ہے۔ عالم و عارف کا کام یہ ہے کہ ظاہر کے اشارات سے باطن کے رموز تک پہنچنے کی کوشش کرے۔ اس پر جاہل کے مقابلے میں بہت زیادہ انکشاف ہوگا۔ لیکن جس قدر زیادہ انکشاف ہوگا اسی قدر زندگی کے راز ہونے کا بھی احساس اس میں ترقی کرتا جائے گا۔ علم کی ترقی کے ساتھ ساتھ حیرت میں بھی اضافہ ہوگا۔ افلاطون کہتا ہے کہ علم حیرت میں سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اگر وہ ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیتا کہ حیرت ہی میں ختم ہوتا ہے، تو بات پوری ہو جاتی:

جانا تو یہ جانا کہ نہ جانا کچھ بھی
معلوم ہوا کہ کچھ نہ معلوم ہوا

ہستی کا یہ عالم ہے کہ نہ وہ پورے اسرار کھول کر رکھ دیتی ہے اور نہ بالکل خاموش ہے۔ علامات و اشارات یا قرآن کریم کی زبان میں یوں کہیں کہ آیات ہر طرف پھیلی ہوئی ہیں۔ اہلِ نظر اور صاحبِ بصیرت کے لیے دعوتِ فکر صلائے عام ہے، ہستی راز ہے اور آخر تک راز ہی رہے گی۔ لیکن غالبؔ کہتا ہے کہ اس کے ساز سے نغمے نکلتے رہتے ہیں۔ بقول اقبالؔ:

تو ذرا چھیڑ تو دے تشنۂ مضراب ہے ساز

نغمے تاروں سے نکلنے کے لیے بے تاب رہتے ہیں' انسان کو چاہیے کہ وہ نواہائے راز کا محرم ہو' جب فطرت زبانِ حال سے کچھ کہہ رہی ہو تو وہ اسے سمجھ سکے۔ اگر وہ محرم ہوتا جائے تو ہر برگ درختانِ سبز معرفتِ کردگار کا دفتر بن جاتا ہے۔ حقیقت نقاب پوش اور حجاب پسند ہے۔ لیکن اس نقاب سے حسنِ باطن چھن کر نکلتا رہتا ہے۔ اور اس حجاب کے پردے پردۂ ساز کی طرح نوا آفریں ہیں۔ اس نوا کو گوشِ دل ہی سن سکتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے کہ ارض و سمٰوات کی موجودات میں ہر شے مصروفِ تسبیح ہے لیکن تم اس تسبیح کو نہیں سُن سکتے۔ اس شنوائی کے لیے دوسری قسم کے کان درکار ہیں۔ حقیقت کا بہرا وہ شخص ہے جس کے لیے فطرت کسی طرح راز کا انکشاف نہیں کر رہی یا اس کے لیے کوئی راز ہے ہی نہیں یا وہ فطرت کو ایسی آہنی دیوار سمجھتا ہے' جس کے پیچھے فطرت نے اپنے اسرار اس طرح بند کر رکھے ہیں کہ کوئی اس سے آشنا نہیں ہو سکتا۔ عوام کی فطرت یہ ہے کہ وہ جلدی سے کسی چیز کو مطلقاً معلوم سمجھ لیتے ہیں۔ اُنھیں روزمرّہ جن چیزوں کے دیکھنے کی عادت ہے، ان کی حقیقت کو بالکل ظاہر سمجھتے ہیں۔ اور جب بات کرتے ہیں تو بڑے دعوے سے بات کرتے ہیں۔ اہلِ دین میں بھی جو تنگ نظر اور ظاہر پرست ہیں وہ خدا اور حیات و کائنات کی آفرینش اور مقاصدِ فطرت کی بابت اس طرح بات کرتے ہیں گویا خالقِ فطرت نے اپنی پوری اسکیم اور ساری مشیّت کھول کر ان کے سامنے رکھ دی ہے۔ اس قسم کے دعوے جہالتِ مرکب سے سرزد ہوتے ہیں۔ غالبؔ کے شعر سے ملتا ہوا مضمون عرفیؔ کے اس شعر میں ملتا ہے:

ہر کس نہ شناسندۂ راز است وگرنہ
ایں ہا ہمہ راز است کہ معلوم عوام است

ہر شخص اسرار کو پہچاننے والا نہیں ورنہ جو باتیں معلوم عوام شمار ہوتی ہیں، وہ بھی سب راز ہی راز ہیں۔ راز کے جزوی انکشاف کے ساتھ راز کا احساس، اسی کا نام عرفان ہے۔ ہر حجاب پردۂ ساز بن کر جو نوا پیدا کر رہا ہے، اسے سننے کی صلاحیت ہونی چاہیے۔ لیکن نواہائے راز کو کسی قدر سننے اور سمجھنے کے یہ معنی نہیں کہ علم کے کمال نے حیرت ختم کر دی ہے۔ عوام مذہبی یقین کے لیے انبیا اور اولیا سے خوارق عادت معجزات طلب کرتے ہیں۔ جو چیزیں ان کی نظر کے سامنے ہیں اور جو واقعات اور حوادث ان کے مشاہدے اور تجربے میں آتے ہیں، وہ ان کے لیے حیرت انگیز نہیں ہوتے۔ اور ان سے خدا کی قدرت کاملہ کا کوئی انکشاف ان پر نہیں ہوتا۔ ٹالسٹائی ایک جگہ لکھتا ہے: عوام عیسائیت کی صداقت کا ثبوت اس میں پاتے ہیں کہ مسیح کی پیدائش بغیر باپ کے ہوئی۔ ان کے نزدیک اس غیر معمولی واقعے سے خدا کی قدرت اور مسیح کی صداقت کا اظہار ہوتا ہے۔ مگر میرے نزدیک خدا پر یقین لانے کے لیے وہی معجزہ کافی ہے جو ہر روز ہوتا ہے کہ انسان ماں اور باپ کے ملاپ سے پیدا ہوتے ہیں۔

اعجاز طلب جہلاء کو قرآن کریم بھی عام فطرت کے مظاہر کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ یہ تمام آیات جو تمھارے سامنے پھیلی ہوئی ہیں اگر ان سے تم میں بصیرت اور عقیدہ پیدا نہیں ہو سکتا تو خوارق عادت سے کیا پیدا ہوگا۔ اسے بھی یہ کہہ کر ٹال دو گے کہ ھذا سحر مبین یہ تو کھلا ہوا جادو ہے۔ اسرار کے انکشاف کے ساتھ حیرت کی افزائش اور راز کا احساس حقیقی عرفان اور پاکیزہ ایمان کا سرچشمہ ہے۔ ایک وہ عالم ہے جو سمجھتا ہے کہ میں کُنہِ حیات کو پا گیا ہوں اور حقیقتِ کُلی کا دانائے راز ہو گیا ہوں۔ یہ عالم حقیقت میں جاہل ہے۔ جاہلِ مطلق نہیں تو جاہلِ اضافی ضرور ہے۔ دوسرے وہ جاہل ہے جس کے لیے معلوم عام چیزوں میں کوئی راز نہیں۔ ان دونوں گدھوں میں فرق ضرور ہے۔ لیکن دونوں گدھے ہیں:

ہے خیالِ حُسن میں حُسنِ عمل کا سا خیال
خُلد کا اک در ہے میری گور کے اندر کھلا

حسن کی کیا ماہیت ہے۔ ہستی حسن کا کیا مقام ہے۔ انسانی نفس سے حسن کا کیا تعلق ہے۔ اور انسانی زندگی پر حسن پسندی، حسن پروری اور حسن آفرینی کا کیا اثر پڑتا ہے۔ یہ تمام بڑے گہرے سوالات ہیں، حکیموں، عارفوں، شاعروں، فنون لطیفہ کے ماہروں اور سائنسدانوں نے ان پر طبع آزمائی کی ہے۔ ہر ایک نے لطیف نکات پیدا کیے ہیں۔ لیکن کسی متفقہ نتیجے پر نہیں پہنچے۔ ایک دوسرے شعر میں ہم عشق کی کسی قدر تشریح کر چکے ہیں۔ اور رومیؔ کا یہ قول بھی نقل کر چکے ہیں کہ عشق کی پوری تشریح عقل و بیان سے نہیں ہو سکتی۔ جو اس لذت سے آشنا ہوتا ہے وہ کچھ جانتا ہے۔ اور جو اس سے آشنا نہیں وہ اس کی ماہیت کو کسی بیان سے نہیں سمجھ سکتا۔ عشق کا تعلق حسن ہے۔ عشق کی بہت سی قسمیں ہیں۔ ہر مخصوص قسم کے حسن سے مخصوص قسم کا عشق پیدا ہوتا ہے۔ فطرت کے مظاہر میں بھی حسن ہے۔ صورتِ انسانی میں بھی حسن ہے۔ آواز میں حسن ہے، رفتار میں حسن ہے، گفتار میں حسن ہے۔ علم میں بھی ایک طرح کا حسن ہے، اور عمل میں بھی ایک طرح کا حسن ہے۔ زہد و عبادت میں ایک قسم کا حسن ہے اور رندی و قلندری میں دوسری قسم کا، جو چیز اتنے رنگوں اور اتنے اندازوں میں صورت پذیر ہو اس کی تعریف و تحدید امر محال ہو جاتا ہے۔ علم کے متعلق اقبالؔ کہتا ہے:

علم میں بھی سرور ہے لیکن
یہ وہ جنّت ہے جس میں حور نہیں

جنّت حسن و جمال کی کیفیّت کا نام ہے۔ لیکن جنتیں بھی کئی ہیں اور ہر جنّت کے مختلف دروازے ہیں۔ مختلف طبیعتوں اور مختلف اعمال کے لوگ مختلف دروازوں سے داخل ہوں گے۔

جنت کی قسموں کے متعلق احادیث میں بہت کچھ ملتا ہے۔ اور عرفا نے بھی بہت کچھ بیان کیا ہے۔ اقبالؔ بھی ایک قطعے میں دو تین اور اقسام بیان کرتا ہے:

بہشتے بہرِ پاکانِ حرم ہست
بہشتے بہرِ اربابِ ہمم ہست

بگو با مسلم ہندی کہ خوش باش بہشتے فی سبیل اللہ ہم ہست

ایک جنت ہمت کا صلہ پانے والوں کے لیے، ایک جنت عابدوں کے لیے ہے۔ ایک جنت وہ ہے جو خدا اپنی رحمتِ بے کراں سے بے عمل ہی کسی کو بخش دے گا۔ طنزاً کہتا ہے کہ ہندوستان کے بے عمل مسلمانوں کو اگر ملی تو شاید یہی جنت ملے گی۔

افلاطون نے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے کہ زندگی کے انتہائی اقدار کیا ہیں۔ تمام ہستی خیر برترین سے صادر ہوتی اور اسی کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ خیر برترین ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے۔ لیکن اس وحدت کے تین پہلو ہیں۔ حُسن، حق اور اخلاقی فضیلت۔ یہ تینوں چونکہ ایک ہی وحدت کے پہلو ہیں اس لیے یہ ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔ حق یا صداقت جب مظاہر میں ظاہر ہو تو حُسن بن جاتی ہے اور حُسن بن کر روح کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ حق اگر عالم عقلی میں رہے تو اسے حکمت کہتے ہیں اور عالمِ عملی میں آجائے تو اخلاق بن جاتا ہے۔ اخلاق کے اندر حق بھی ہے اور حسن بھی۔ اسی طرح حُسن کے اندر حق اور اخلاق دونوں مضمر ہیں۔ انگلستان کا مشہور شاعر کیٹس کہتا ہے کہ حُسن حق ہے اور حق حُسن ہے۔ میں یہی جانتا ہوں اور اس کے سوا کچھ جاننے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کرتا۔

اقبالؔ نے شیکسپیئر پر جو نظم لکھی ہے اس میں بھی اسی افلاطونی خیال کا اظہار کیا ہے:

حُسن آئینۂ حق اور دل آئینۂ حسن
دلِ انساں کو ترا حُسنِ کلام آئینہ

اگرچہ حُسن حق اور اخلاق ایک ہی حقیقت کے شئون ہیں۔ لیکن انسانی طبائع کے انفرادی تفاوت کی وجہ سے ان تینوں کا مساوی تحقق ایک فرد میں شاذ و نادر ہی ہو سکتا ہے۔ بعض طبائع حکمت پسند ہوتی ہیں۔ قرآن اپنے آپ کو کتابِ حکم کہتا ہے۔ اور حکمت کو خیرِ کثیر قرار دیتا ہے۔ اسی لیے علماء کا بڑا درجہ ہے جو خدا کی کائنات و آیات میں اس کی حکمتوں کی تحقیق میں لگے رہتے ہیں۔ پھر بعض لوگ طبعاً حکمت کے مقابلے میں عمل کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں اور اعمال صالحہ سے اپنے اور دوسروں کے لیے حیاتِ طیبہ پیدا کرنے میں

کوشاں رہتے ہیں۔ ایک تیسرا طبقہ ہے جو ہر چیز میں حسن تلاش کرتا ہے۔ اور عمل کے لحاظ سے حسن آفرینی کی جانب متوجہ ہوتا ہے۔ حسن بھی خدا کی ایک صفت ہے اَللّٰہُ جَمِیْلٌ ویُحب الجمال اللہ خود حسین ہے اور حسن سے محبت کرتا ہے۔ یہ بحث لاحاصل ہوگی کہ حقیقت کے ان تین پہلوؤں میں سے کس کی طرف راغب ہونے والا شخص دوسروں سے افضل ہے:

هر کسے را بہر کارے ساختند

میل وے اندر دلش انداختند

جس شخص کو جو طبیعت عطا کی گئی ہے اس کے لیے اس کے مطابق کام بھی پسندیدہ اور آسان ہوتا ہے۔ کُلٌ مُیسّرٌ لمَا خُلِقَ لَه

حسن آفرینی کے فنون کو فنونِ لطیفہ کہتے ہیں۔ اس لیے کہ حسن ایک لطیف شے ہے۔ فطرت کے مقاصد میں سے حسن آفرینی بھی ایک مستقل مقصد معلوم ہوتا ہے۔ پھولوں میں جو رنگا رنگ کا حسن فطرت پیدا کرتی ہے، ذوقِ حسن کے سوا اس کا کوئی اور مقصد معلوم نہیں ہوتا۔ جابجا محسوس ہوتا ہے کہ حسن بذاتہٖ ایک مقصد ہے۔ حسن انسان کو فطرت کی ماہیت سے آشنا کرتا ہے۔ بعض صوفیہ نغمہ اور حسنِ صوت کو کاشفِ حقیقت سمجھتے ہیں۔ مولانا رومؒ نے مثنوی کا آغاز نَے سے کیا ہے اور نَے کو مجازی اور حقیقی دونوں معنی میں استعمال کیا ہے۔

رباب کے متعلق کیا لاجواب اور وجد آفریں شعر کہا ہے:

خشک تار و خشک چوب و خشک پوست

از کجاے آید ایں آوازِ دوست

رباب کی مادی حیثیت کو دیکھو تو اس کے سوا کچھ نظر نہیں آتا کہ اس میں خشک تار ہیں، خشک لکڑی ہے اور اس پر خشک پوست منڈھا ہوا ہے۔ ایسی معمولی سی مادی ساخت میں سے آوازِ دوست یعنی خدا کی آواز کیونکر نکل آتی ہے۔ خدا کے دوست ہونے کا احساس اور

طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے لیکن نغمے سے خاص طور پر یہ تاثر دل میں ابھرتا ہے۔ ایک دوسرے شعر میں فرماتے ہیں کہ:

سِرّ پنہاں است اندر زیر و بم
فاش گر گویم جہاں برہم زنم

سُروں کے اتار چڑھاؤ میں ایک ایسا راز پنہاں ہے کہ اگر اسے علانیہ بیان کر دوں تو لوگوں کے افکار میں ہلچل پڑ جائے۔

مصوروں اور مطربوں کی طرح شعرا کا طبقہ بھی حُسن کار طبقہ ہے۔ شعر میں موسیقی بھی ہوتی ہے اور تاثرات و افکار کا جادو بھی جس سے اچھا شعر سحر مرکب بن جاتا ہے۔ اچھے شاعر کی نظر حُسن جو ہوتی ہے عیب بیں نہیں ہوتی۔ اگر میر درؔد کی طرح طبیعت میں شاعری کے ساتھ صوفیانہ رنگ بھی موجود ہو تو وہ کیفیت ہوتی ہے جو میر درؔد صاحب نے ان دو شعروں میں بیان کی ہے:

آتے ہیں مری نظر میں سب خوب جو عیب ہے پردۂ ہنر ہے
آہستہ سے چل میانِ کہسار ہر سنگ و کان شیشہ گر ہے

حیات و کائنات کا یہ حال ہے کہ اس میں حُسن تلاش کرنے والے کو جا بجا حسن ہی نظر آتا ہے۔ اور عیب جو کو قدم قدم پر عیب ہی دکھائی دیتے ہیں۔

غالبؔ ایک اعلیٰ درجے کا شاعر ہے۔ صوفی نہیں تو متصوف ضرور ہے۔ حُسن پسند اور حسن کار ہے۔ یہی اس کی زندگی کا سرمایہ اور یہی اس کی زندگی کا وظیفہ ہے۔ وہ عالم نہیں عابد نہیں، وہ فقط شاعر اور عاشق ہے۔ حکمت پسند بھی ہے لیکن تحقیق حقائق اس کا مخصوص شغل نہیں۔ اخلاق اچھے رکھتا ہے لیکن........................ اعمال کے کئی پہلوؤں میں کمزوری کا شدید احساس رکھتا ہے۔ مفتی بن کر فتوے نہیں دیتا۔ فقیہ بن کر دینی بحثیں نہیں چھیڑتا۔ محتسب بن کر غیر شرعی اعمال پر نکتہ چینی نہیں کرتا۔ شاعر رہتے ہوئے واعظ بننا پسند نہیں کرتا:

نہ مفتیم نہ مدرس نہ محتسب نہ فقیہ
مرا چہ کار کہ منع شراب خوارہ کنم

نہ میں مفتی ہوں، نہ مدرس، نہ محتسب، نہ فقیہ، مجھے کیا پڑی ہے کہ خواہ مخواہ لوگوں کو شراب خوری سے روکتا پھروں۔

دین اور اہل دین کا احترام کرتا ہے۔ بشرطیکہ وہ تنگ نظر، ظاہر پرست اور ریاکار نہ ہوں۔ لیکن عبادت گزار نہیں۔ اس کی وجہ محض طبیعت کا انداز ہے۔ وہ عبادت کے عمل خیر ہونے کا قائل ہے لیکن اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے:

جانتا ہوں ثوابِ طاعت و زہد
پر طبیعت ادھر نہیں آتی

عام طور پر لوگ جن اعمال کو اعمالِ حسنہ سمجھتے ہیں، غالب اپنے آپ کو اُن سے خالی پاتا ہے۔ اپنے اور دوسروں کے اعمال سنوارنے میں کوئی خاص جدّ و جہد پسند نہیں کرتا۔ لیکن اس کے باوجود، اپنے آپ کو کسی نہ کسی قسم کی جنّت کا مستحق سمجھتا ہے۔ حسن خود ایک جنّت ہے۔ حسن کے خیال میں محو رہنے والا، زندگی میں حسن کو تلاش کر کے اسے حسنِ بیان کا جامہ پہنانے والا حسن کی جنّت سے کیونکر محروم ہو سکتا ہے۔ یہ کہ خیالِ حسن میں بھی حسنِ عمل کا سا انداز پایا جاتا ہے، وہ نظریہ ہے جس میں افلاطون حکیم سے اولیاء کرام بھی متفق معلوم ہوتے ہیں۔ اسی لیے غالبؔ کہتا ہے کہ حیاتِ مابعد میں مجھ پر بھی خُلد کا ایک دروازہ کھولا گیا ہے۔ اس شعر میں اس نے شاعروں اور تمام حسن کاروں کو عالموں، عابدوں، عالموں اور زاہدوں کی طرح ثواب کا مستحق قرار دیا ہے۔ اور تمام فنونِ لطیفہ کو ترقی دینے والوں کے دل سے یہ کھٹکا نکال دیا ہے کہ ان کا زاویۂ نگاہ اور عمل بے اجر و بے ثواب ہے۔ حیاتِ طیّبہ کے کئی اقسام ہو سکتے ہیں۔ اس لیے کہ صفاتِ الٰہیہ سے متصف ہونے کے کئی راستے ہیں۔ اچھا شاعر اگر تلمیذ الرحمٰن ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ خدا کا تلمذ اسے کسی نہ کسی قسم کی جنّت میں ضرور پہنچا دے گا۔ اور اگر شاعری پیغمبری کا ایک جزو ہے تو یہ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ پیغمبری

یار کے چلمن کو ہوں پارے گمس کی تیلیاں

چاہئیں عشاق کے تار نفس کی تیلیاں

بعض اسلامی ممالک میں بھی نقاب اس طرح کی ہوتی ہے، جس میں آنکھیں جو حسن کی اصل غماز ہیں، کھلی رہتی ہیں۔ اور باقی چہرے پر پتلا سا پردہ رہتا ہے۔ شاعروں نے نقاب پوشی کی بعض لطیف توجیہیں کی ہیں۔ مثلاً یہ کہ چمن کی سیر میں نقاب اس لیے پہنی گئی ہے تاکہ پھولوں کی خوشبوئیں جو خود نہایت لطیف ہیں، نازک دماغ معشوق کے لیے چھن کر لطیف تر ہو جائیں:

تابوے چمن بیختہ آید بہ دماغش

نقاب میں حسن دو طرح پیدا ہو سکتا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ خود نقاب ہی کو حسین اور باریک بنایا جائے اور دوسرے یہ کہ اس کی باریکی اور لطافت کی وجہ سے چہرے کا حُسن کسی قدر چھَن کر باہر ہو جس طرح چاندنی درخت کے پتوں میں سے چھَن کر زمین پر گلکاری کرتی ہے۔ غالبؔ نے فارسی میں ایک مسلسل غزل ایک پارسی حسینہ پر لکھی ہے۔ جو غالباً اُنھیں کلکتہ میں سربازار جلوہ فروشی کرتی ہوئی نظر آئی:

تا بم زدل بُرد کافر ادائے بالا بلندے کوتہ قبائے

از زلفِ پُر خم مشکیں نقابے وز تابشِ تن زرّیں ردائے

وہ نقاب پوش تو نہ تھی لیکن پرپیچ و خم زلفوں نے اس کے چہرے کے ایک حصے پر سیاہ نقاب ڈال دی تھی۔ باریک ریشمیں لباس میں سے اس کا بدن جھلک رہا تھا اور تن کی تابش نے گویا اسے زرّیں لباس پہنا دیا تھا۔

یہ سب کچھ تو حسنِ انسانی پر حجاب و نقاب کا معاملہ تھا۔ لیکن اگر غالبؔ کے اس شعر کو حسنِ ازلی کے اخفاو نمود کا مضمون قرار دیا جائے تو اس میں کئی معنوی لطافتیں نظر آتی ہیں۔ فطرت میں نظر آتا ہے کہ ہستیِ مطلق حسن پسند اور حُسن پرور ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ خود بھی حسین ہو گی۔ اگر اس میں حسنِ مطلق نہ ہوتا تو دنیا کے مظاہر میں عارضی

کا کوئی جز و اپنی فطرت میں رکھنے والا انسان کسی نہ کسی علد میں نہ پہنچے۔ اور وہ بھی غالب جیسا شخص جو حسن لامتناہی کی طلبِ لامحدود رکھتا ہو۔ جس کا ہر بُن مو نظارۂ حسن کے لیے چشم بینا بن جائے اور اس پر بھی اس کی پیاس کم نہ ہو:

ہنوز محرمیٔ حسن کو ترستا ہوں کرے ہے ہر بُن مو کام چشمِ بینا کا

....

واکر دیے ہیں شوق نے بندِ نقابِ حسن غیر از نگاہ اب کوئی حائل نہیں رہا

....

منہ نہ کھلنے پر ہے یہ عالم کہ دیکھا ہی نہیں
زُلف سے بڑھ کر نقاب اس شوخ کے منہ پر کُھلا

اس مضمون کا اطلاق حقیقت اور مجاز دونوں پر مساوی ہوتا ہے۔ نقاب کا اصل مقصد چہرے کو چھپانا چاہیے۔ لیکن حسن ہر جگہ اظہار کا متمنّی ہوتا ہے۔ شاہدی اور مستوری کا یک جا ہونا دشوار ہو جاتا ہے۔ شاہدِ ازلی کا حسن ہو یا شاہدِ انسانی کا جمال' اس کے لیے مطلقاً روپوش رہنا خلافِ فطرت ہے۔ معشوقوں کو جب نقاب پوشی کرنی پڑی تو حسن نے نقاب ہی کو حیلۂ اظہار بنالیا۔ نقاب ہو یا بُرقع کی قسم کا وسیلۂ حجاب حسینوں نے اس میں حسن کاری سے کام لینا شروع کیا۔ اہلِ فرنگ کی طرح جن قوموں کی روایات میں عورتوں کے لیے چہرے کا چھپانا لازم نہیں، وہاں بھی ایک ہلکی سی نقاب کا رواج ہے۔ یہ نقاب بہت خوش وضع اور باریک ہوتی ہے۔ اس پر کچھ گلکاری اور نقش نگار بھی ہوتے ہیں۔ اس کا مقصد اخفائے حسن کے بہانے سے اظہارِ حسن ہوتا ہے۔ اور یہ پردہ ایسا ہی ہوتا ہے کہ:

خوب پردہ ہے کہ چلمن سے لگے بیٹھے ہیں
صاف چُھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں

تصوّرِ عاشق میں چلمن بھی باریک ہوتے ہوتے ایسی بن سکتی ہے جس کے متعلق شاعر کہتا ہے:

اور مجازی حسن کہاں سے آتا؟ بعض حکیم صوفیہ نے اظہار حسن ازلی ہی کو وجہ تکوین قرار دیا ہے۔ اور اس حدیثِ قدسی کو بطور ثبوت پیش کیا ہے۔ کنتُ کنزًا مخفیاً ماحببتُ ان أعرف خدا کہتا ہے کہ وہ حسنِ ازلی کو پہچانے' اس سے لطف اندوز ہو' اور جہاں تک ہو سکے اس حُسن کو اپنے اندر بھی جذب کر کے خود حسین ہو جائے۔ کائنات ایک بود کی نمود ہے۔ کچھ ظاہر ہے کچھ مستور ہے۔ اس میں کچھ اخفا ہے کچھ ظہور ہے۔ اگر مراد اظہارِ حسن ہے تو کائنات میں کوئی حجاب، حجابِ مطلق نہیں ہو سکتا۔ اگر حجاب حجابِ مطلق ہو تو حُسن کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ جمالِ دلفروز خود ہی نظارہ سوز ہو کر ایک طرح کی نقاب بن جائے۔ یا دیکھنے والے کی نگاہ مستی میں خود ہی بکھر جائے:

جب وہ جمالِ دلفروز صورتِ مہر نیمروز
آپ ہی ہو نظارہ سوز' پردے میں منہ چھپائے کیوں

یا یہ کہ:

نظارے نے بھی کام کیا ہے نقاب کا
مستی سے ہر نگہ ترے رُخ پر بکھر گئی

یہ شعر اگر حسن ازلی کے متعلق ہے تو زلفوں سے مراد اس کا وہ پہلو ہوگا جو پوری طرح ظاہر اور آشکار رہتا ہے۔ اس کی سیاہی میں بھی حُسن ہے اور پیچ و خم میں بھی، اس کے سنورنے میں بھی حُسن ہے اور بکھرنے میں بھی۔ یہ سب حُسن آشکار ہے کائنات میں ایک پہلو ایسے حُسن کا بھی ہے۔ اس کے علاوہ وہ حُسن ہے جو نیم پوشیدہ اور نیم آشکار ہے۔ اس حُسن پر ایک طرح کی نقاب ہے۔ لیکن یہ نقاب پوری طرح حجاب نہیں بن سکی۔ یہ نقاب خود حسین ہے۔ مادی دنیا مقابلتاً کثیف سہی لیکن اس کی کثافت میں بھی جا بجا لطافت جھلکتی رہتی ہے۔ یہ نیم آشکار حُسن جو حسنِ ازلی کا غماز ہے، بعض اوقات اہلِ نظر کے لیے پوری طرح حسنِ مجازی سے بھی زیادہ دل کش بن جاتا ہے۔ منہ نہ کھلنے پر وہ عالم یا وہ کیفیت ہے کہ اہل نظر مست اور فریفتہ ہو رہے ہیں۔ اگر ہر قسم کا حجاب اٹھ جاتا تو خدا جانے کیا ہوتا۔

لیکن زندگی کا سارا لطف اسی قسم کی نقاب پوشی میں ہے، جو شوق میں افزائش کا باعث ہوتی ہے اور عاشق کی طلب کو باقی رکھتی ہے:

جلوہ از بس کہ تقاضائے نگہ کرتا ہے
جوہر آئینہ بھی چاہے مژگاں ہونا

جو جلوہ ہے وہ نظارے ہی کے لیے جلوہ ہو سکتا ہے۔ تجلی بے نظارہ بے سود ہو جائے گی۔ خدا نے جو مخلوقات کو پیدا کیا تو اس لیے کہ وہ دیکھا اور پہچانا جائے دیکھنے اور پہچاننے کے لیے نظر چاہیے۔ آئینے میں صورت منعکس تو ہوتی ہے لیکن یہ آئینے کی انفعالی کیفیت ہے۔ آئینہ خود ناظر نہیں ہوتا۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ خدا نے جس عالم کو خلق کیا وہ ایک آئینہ ہے۔ جس کا ایک رُخ ہے اور ایک پشت:

آئینہ کردم عیاں، رُویش دل و پشتش جہاں

خدا کہتا ہے کہ میں نے ایک آئینہ پیدا کیا اس کا رُخ دل ہے اور اس کی پشت جہاں ہے۔ جہان کا مادی پہلو اسی لیے کثیف معلوم ہوتا ہے کہ وہ پشتِ آئینہ ہے۔ غالب کہتا ہے کہ جوہر آئینہ آنکھ کی پلکیں بننے کے لیے بے تاب ہے تاکہ آنکھ ہو کر اور حقیقت بیں ناظر بن کر نظارے سے لطف حاصل کر سکے۔ محی الدین ابن عربی نے فصوص الحکم میں انسان کی آفرینش کا بھی یہی سبب بتایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کے معنی ہیں آنکھ کی پتلی۔ خدا حسنِ مطلق اور تجلی ازلی تھا لیکن اپنے آپ کو نہ دیکھ سکتا تھا۔ اس نے انسان کو خلق کیا اور اس کا نام انسان اس لیے رکھا کہ وہ خدا کی آنکھ ہے۔ اس کی غرض یہ تھی کہ وہ ان آنکھوں کے ذریعے سے خود اپنے آپ کو دیکھے۔ مادی کائنات کو دیکھیے کہ وہ قدرتِ کاملہ کی جلوہ گاہ ہے۔ طویل ارتقائے حیات سے ملادے کی تڑپ نے جاندار پیدا کیے پھر جان نے ذوقِ تماشا کی شدت سے آنکھیں بنائیں۔ خدا نے جو آئینۂ قدرت بنایا تھا اس کے اندر جوہر آئینہ لذتِ نظارہ کی خاطر مژگاں بن گیا۔

اقبال نے اصولِ ارتقاء کو کس عمدگی سے بیان کیا ہے:

کبک پا از شوخیِ رفتار یافت

بلبل از ذوقِ نوا منقار یافت

چکور میں شوخیٔ رفتار اور ذوقِ خرام نے پاؤں پیدا کر دیے اور نوا کی تمنا نے بلبل میں منقار کی صورت اختیار کر لی۔ اسی طرح ارتقاء کی ایک خاص منزل پر پہنچ کر ذوقِ نظارہ نے انسان اور انسان کی آنکھیں بنائیں۔ اور یہ سب کچھ اس لیے ہوا کہ جلوۂ قدرت تقاضائے نگہ کرتا تھا۔ اس تقاضے نے انسان کے آئینۂ وجود کے جوہر کو آنکھیں بنا دیا جس سے تجلی کا مقصد پورا ہو گیا۔

اسے کون دیکھ سکتا کہ یگانہ ہے وہ یکتا

جو دوئی کی بو بھی ہوتی تو کہیں دو چار ہوتا

توحید کے متعلق غالبؔ نے جا بجا لطیف نکات پیدا کیے ہیں۔ غالبؔ وحدتِ وجود کا قائل تھا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت یہی نہیں ہے کہ خدا ایک ہے بلکہ پوری ہستی اور ساری حقیقت ایک ہے۔ جب ظاہر و باطن اور اوّل و آخر خدا ہی خدا ہے تو ذات و صفات اور عین و مظاہر، جوہر و اعراض سب ایک ہیں۔ خالق کا تعلق مخلوق سے خارجی نہیں بلکہ باطنی ہے۔ یہ تصوف کا عام مضمون ہے۔ عقیدۂ توحید میں حکماء و صوفیہ نے جا بجا امتیازات قائم کیے ہیں۔ کہیں توحید وجودی اور کہیں شہودی اور کہیں توحید افعال اور کہیں توحید عیانی، یہ مسائل بڑے دقیق ہیں۔ کسی نے ان کا استدلالی حل پیش کیا ہے اور کسی نے وجدانی اور وارداتی۔ غالبؔ حکیمانہ انداز سے وحدتِ وجود کو قابلِ قبول سمجھتا تھا۔ تصوّف کا چسکا اکثر شعرا میں پایا جاتا ہے۔ تصوف کے اکثر مسائل لطافتِ فکر اور لطافتِ تاثر سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہ لطافتیں شعر کی لطافتوں کی ہم رنگ معلوم ہوتی ہیں۔ شیخ علی حزیں نے تو طنزاً کہا لیکن ہے یہ واقعہ کہ:

تصوّف برائے شعر گفتن خوب است

غالبؔ حکیمانہ مزاج کا مالک ہے اور جا بجا حکمت اور تصوّف کے ڈانڈے ملے ہوئے ہیں۔

یہ ایک مشکل مسئلہ ہے کہ ہر ذرہ عین خدا ہے۔ یہ بات صحیح بھی معلوم ہو تو بھی یہ دشوار ہے کہ اس کی طرف اشارہ کر کے کہہ سکیں یہ خدا ہے یا یہاں خدا ہے۔ حکمت اور تصوف کا یہ ایک متفق علیہ عقیدہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی رویت اس طرح نہیں ہو سکتی۔ وہ ہمارا معروض بن جائے۔ جو خدا معروض بن جائے وہ خدا نہ ہوگا۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کوئی وجدان یا روحی تجربہ ایسا ہو جس میں شعور حقیقتِ کلی اس طرح کا ہو کہ اس کے اندر شاہد و مشہود کی حیثیت الگ الگ نہ رہے۔ بلکہ اس دوئی سے ماورئ کوئی وحدانی ناقابل تقسیم شعور ہو۔ لیکن یہ شعور اس سے بالکل الگ قسم کا ہوگا جسے ہم دیکھنا کہتے ہیں۔ بدنی آنکھوں کے دیکھنے میں تو دوئی ضروری ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ روح کے لامتناہی ملکات میں کچھ ایسے ممکنات ہوں جن میں حقیقت کا شعور دیکھنے کے مقابلے میں بہت افضل ہو۔ بعض صوفیہ نے اس قسم کے کشف کا دعویٰ کیا ہے جنھیں یہ مشاہدہ میسر نہیں ہو۔ وہ نہ اس کی تصدیق کر سکتے ہیں اور نہ تکذیب۔ لیکن مشاہدہ کرنے والے کے شعور پر اعتبار کرتے ہوئے از روے عقیدہ اسے تسلیم کر سکتے ہیں۔ غالب اس شعر میں اس بلند مقام کی بات نہیں کر رہا بلکہ موجودہ حواس لاشعور کی بنا پر اس کی وجہ بتا رہا ہے کہ کیوں خدا کسی کو نظر نہیں آسکتا۔ اگر نظر آجائے تو اس کی یگانگی اور یکتائی باقی نہیں رہتی لیکن وہاں تو دوئی کا کوئی شائبہ بھی نہیں۔ ان لوگوں کے لیے جو خدا کے قائل ہیں، خدا کو مجازی طور پر دیکھنے کی خواہش ایک فطری خواہش ہے۔ موسیٰ علیہ السلام جیسا برگزیدہ نبی خدا سے تقاضا کرتا ہے کہ میں تجھے دیکھنا چاہتا ہوں' جواب یہی ملتا ہے کہ تو نہ دیکھ سکے گا۔ غالبؔ کے دل میں بھی کبھی یہ خواہش پیدا ہوئی ہوگی کہ موسیٰؑ کو اس جواب کے ملنے کے باوجود پھر اس قسم کی کوشش کرنا چاہتا ہے:

کیا فرض ہے کہ سب کو ملے ایک سا جواب
آؤ نا ہم بھی سیر کریں کوہِ طور کی

اقبالؔ جیسے فلسفی کے دل میں بھی یہی خواہش پیدا ہوئی:

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

وہ مسائلِ تصوف سے لطف اٹھاتا، خود ان میں نکتے پیدا کرتا اور دوسروں کے پیدا کردہ نکات کو نادر تشبیہات و تمثیلات سے آراستہ کرتا ہے۔ اس کا تصوف محض عقلی نہیں، کہیں کہیں تاثری بھی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کو احساس ہے کہ وہ روحانی مشاہدات اور واردات اور کشف والہام سے محروم ہے۔ اسی لیے اعتراف کرتے ہوئے کہتا ہے:

یہ مسائلِ تصوّف یہ ترا بیان غالبؔ

تجھے ہم ولی سمجھتے جو نہ بادہ خوار ہوتا

یہ سن کر غالبؔ کے ایک دوست نے کہا ہم تو آپ کو تب بھی ولی نہ سمجھتے۔ مرزا نے کہا: نہیں تم تو اب بھی مجھے ولی سمجھتے ہو لیکن کسی مصلحت سے کہتے نہیں۔

غالبؔ کہتا ہے کہ دیکھنا دوئی کا متقاضی ہے۔ دیکھنا تبھی ہو سکتا ہے جب شاہد مشہود سے اور ناظر منظور سے الگ ایک دوسرے سے دوچار ہو۔ جب دیکھنے والے میں بھی وہی ہے اور جسے دیکھ رہا ہے اس میں بھی وہی ہے تو یہ دیکھنا دیکھنا نہیں۔ الگ دیکھنے والا ہستیٔ مطلق سے بالکل باہر ہوتا تو اس کے روبرو ہو کر اسے دیکھ لیتا۔ لیکن ہستیٔ مطلق سے کوئی ہستی خارج نہیں، کوئی دیکھنے والا اس سے کس طرح باہر ہو سکتا ہے۔ لاتدرکہ الابصار وھویدرک الابصار آنکھیں اسے نہیں دیکھ سکتیں لیکن وہ آنکھوں کو دیکھتا ہے۔ خدا کے ہاں دیکھنے کے کیا معنی ہیں اور وہ کس انداز سے سمیع و بصیر ہے، اس کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتا۔ لیکن بندے کا دیکھنا ہمیں معلوم ہے کہ کیا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ بندہ جس طرح دیکھتا ہے اس لحاظ سے تو خدا کا دیکھنا محال ہے۔ اس پر متکلمین نے بہت بحثیں کی ہیں کہ رویتِ الٰہی ممکن ہے یا نہیں۔ کوئی شے خدا کی طرح کی نہیں لیکن خدا ہر شے میں موجود ہے:

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے

......

مشکل حکایتے ست کہ ہر ذرّہ عینِ اوست

لیکن نمے تواں کہ اشارت باو کنند

ان دیکھے خدا کو انسانوں نے بڑی مشکل سے مانا۔ مان لینے کے بعد اور یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ وہ خیال و قیاس و گمان و وہم سے بالاتر ہے، اسے تصور میں اپنی صورت پر قیاس کرنا شروع کر دیا۔ اسے اپنی ہی قسم کا لیکن غیر معمولی طاقتوں والا شخص بنا دیا۔ اور اپنے انسانی جذبات اس میں بھر دئے۔ کہا گیا تھا کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا ہے۔ اس لیے انسان نے اس میں کوئی حرج نہ سمجھا کہ خدا کو اپنی صورت پر تصور کرنا شروع کر دے۔ ایک خدا کا بلند تصور قائم کرنے کے بعد بھی بعض اقوام نے برگزیدہ انسانوں کو خدا کے مجسم سمجھ لیا اور کہا کہ خدا گوشت پوست کا لباس پہن کر انسانوں کی اصلاح کے لیے دنیا میں اتر آتا ہے۔ اس اتر آنے کی وجہ سے یہ منتخب افراد اوتار بن گئے۔ زندانِ جسم میں مقید انسان کو یہ تسلی ہو گئی کہ اس نے خدا کو لباسِ مجاز میں دیکھ لیا اور اس سے دو چار ہونے کا موقع مل گیا۔ اسی طرح انسان بار بار توحید خالص سے شرک میں گرتا رہتا ہے۔ خدا کو مرئی لباس میں دیکھنے کی خواہش ہی نے رنگ رنگ کے توہمات اور مشرکانہ عقائد و اعمال پیدا کیے ہیں۔

ادراک کے ادنیٰ مدارج میں قلبی واردات اور مجرد تصورات کو بھی انسان تصور سے اجسام وضع کر کے مرئی بنا لیتا ہے۔ تمام دیوتا انسان کی خواہشوں اور اس کے جذبات کے مجسمے ہیں۔ جب انسان کو یہ تعلیم دی گئی کہ خدا ایک ہے اور وہ کسی مکان میں نہیں بلکہ دلوں میں رہتا ہے۔ اور دلوں کی ماہیت مکانی نہیں تو بھی وہ غالبؔ کی طرح سوال کرنے لگتا ہے:

یہ کہہ سکتے ہو ہم دل میں نہیں ہیں، پر یہ بتلاؤ
کہ جب دل میں تمہیں تم ہو تو آنکھوں سے نہاں کیوں ہو

....

کی مرے قتل کے بعد اُس نے جفا سے توبہ
ہائے اس زود پشیماں کا پشیماں ہونا

شعر کا مطلب صاف ہے اور اس میں کوئی فلسفیانہ گہرائی نہیں۔

عشق مجازی میں تو یہ معاملہ اکثر پیش آتا رہتا ہے۔ لیکن یہ وسیع پیمانے پر انسانی تاریخ کی بھی ایک حقیقت ہے۔ علم و عمل، حکمت و اخلاق ہر شعبے کی تاریخ اس امر کا ایک بیّن

ذلت' یہ تمام آفتیں بیک وقت اس پر حملہ آور ہوئیں۔ وہ ان تمام مصیبتوں کو شاعری میں تبدیل کرتا گیا۔ فن لطیف کے پاس یہ نسخہ کیمیا موجود ہے کہ ہر آفت' ہر کاوش' ہر مصیبت' ہر حسرت کو حسنِ بیان میں تبدیل کر کے نوعِ انسان کے لیے اسے ذریعۂ تسکین بنا دے۔ دنیا و مافیہا کی کسی مخلوق میں وہ کیفیت نہیں پائی جاتی جسے غم کہتے ہیں۔ یہ تحفہ اشرف المخلوقات ہی کو دیا گیا ہے۔ یا یہ کہیے کہ اس نے خود قبول کیا ہے۔ جس امانت کو زمین و آسمان کی ہر مخلوق نے قبول کرنے سے انکار کیا، اسے حضرتِ انسان نے سنبھالنے کی جرأت کی لیکن سنبھال نہ سکا۔ یہ غم اسی امانت ہی کی پیداوار معلوم ہوتا ہے۔ یہ انوکھی مصیبت اشرف المخلوقات ہونے کی بدولت پیش آئی:

جن کے رتبے ہیں سوا ان کو سوا مشکل ہے

یوم الست میں جو وعدہ کیا تھا اسے پورا نہ کر سکا:

وعدہ آسان ہے وعدے کی وفا مشکل ہے

پتھر میں شرار بھرے پڑے ہیں' جہاں چوٹ لگے گی چنگاری نکلے گی۔ اس کے باوجود پتھر بے پرواہے' نہ گھلتا ہے نہ خود پاش پاش ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہ شرار وہ چیز نہیں جسے غم کہتے ہیں۔ اگر شرار اور غم ایک ہی چیز ہوتے تو پتھر کے دل و جگر ہمیشہ زخمی رہتے اور ان سے مسلسل خون بہتا رہتا۔ غم جان کو ہلاک کرنے والی چیز ہے' لیکن اس سے نجات پانے کا کوئی طریقہ نہیں' اس لیے کہ انسانی دل کا خمیر ہی اس سے بنا ہے۔ جب تک دل ہے غم کا رہنا لازم ہے۔ انسان جو زاویۂ نگاہ اور جو طرزِ زندگی بھی اختیار کرے، غم اس سے ضرور لگا رہے گا۔ کوئی غمِ عشق میں مبتلا ہے کوئی غمِ روزگار میں۔ اِدھر سے چھوٹا تو اُدھر پھنسا' اور اِدھر سے چھوٹا تو اُدھر گرفتار ہوا:

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

....

ثبوت مہیا کرتی ہے کہ نوعِ انسان کی یہ فطرت ہے، ہر مصلح، ہر موجد، ہر نبی، ہر انقلابی قدم اٹھانے والا عوص انسانوں کی طرف سے موردِ طعن و تشنیع ہوتا اور مشق ستم بنتا ہے۔ کسی کو جسمانی عذاب دیا جاتا ہے، کسی کو قید کیا جاتا ہے، کسی کو درّے مارے جاتے ہیں، کسی کو مسیح کی طرح سولی پر چڑھایا جاتا ہے۔ سقراط جیسے ناصح حکیم کو زہر کا پیالہ پلایا جاتا ہے۔ لیکن اکثر یہ ہوتا ہے، دیر و زود آئندہ آنے والی نسلیں اس کی قدر شناس ہونا شروع ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ پھر انہیں لوگوں کی پرستش تک نوبت پہنچتی ہے، جو پتھر ان لوگوں کو مارے گئے تھے انھیں پتھروں سے پھر ان کے مقبرے اور یادگاریں بنائی جاتی ہیں۔ اب سات شہر اس کا دعویٰ کر رہے ہیں کہ ہومر وہاں کا رہنے والا تھا۔ لیکن جب وہ زندہ تھا تو انھیں شہروں میں وہ اندھا بھکاری بھیک مانگتا پھرتا تھا، اور نانِ شبینہ کا محتاج رہتا تھا۔ اعلیٰ درجے کے انسانوں سے اکثر یہ معاملہ ہوتا ہے کہ نوعِ انسان جفا کے بعد توبہ کرتی ہے۔ پہلے ایک برگزیدہ انسان کو قتل کرتی ہے پھر مقتول کو شہید بناتی ہے۔ پھر اس شہید کو ساری نوعِ انسان کا نجات دہندہ اور اس کی موت کو انسانوں کے گناہوں کا کفارہ قرار دیتی ہے پھر یہ رسم عبادت میں داخل ہو جاتی ہے کہ رہتی دنیا تک انسان اس کا ماتم کیا کریں۔ اس شعر کو نوعِ انسان کی تاریخِ اصلاح پر لگاؤ تو یہ ایک دردناک حقیقت کا اظہار معلوم ہوتا ہے۔ یہ ٹریجڈی انفرادی ہی نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر اجتماعی ہے۔

رگِ سنگ سے ٹپکتا وہ لہو کہ پھر نہ تھمتا — جسے غم سمجھ رہے ہو وہ اگر شرار ہوتا

غم اگرچہ جانگسل ہے پہ کہاں بچے کہ دل ہے — غمِ عشق گر نہ ہوتا غمِ روزگار ہوتا

کہوں کس سے میں کہ کیا ہے شبِ غم بُری بلا ہے

مجھے کیا بُرا تھا مرنا اگر ایک بار ہوتا

رنج و الم کے مضامین اُردو اور فارسی شاعری کا جزوِ لاینفک بن گئے ہیں۔ غالب کے ہاں یہ مضمون خاص طور پر شاعری کا جزو معلوم ہوتا ہے۔ اس کی زندگی کا آخری حصہ خصوصیت سے بڑی مصیبتوں میں گزرا۔ جسمانی آلام، معاشی پریشانی، سیاسی تباہی، معاشی

اونچا چڑھ کر دیکھ تماشا گھر گھر ایک ہی لیکھا
سوچ بچار میں سبھی پڑت ہیں ہنستا کوئی نہ دیکھا
کبیر

....

دفع غم نیست بجز غم خوردن

....

ہوس کو ہے نشاطِ کار کیا کیا
نہ ہو مرنا تو جینے کا مزا کیا

اہلِ دین اور اہل حکمت نے انسان کی ہوسوں اور اس کی کوششوں کی کئی توجیہات کی ہیں لیکن غالب کی حکیمانہ نظر جس توجیہ پر پڑی وہ کہیں اور نظر نہیں آئی، غالب یہ کہتا ہے کہ زندگی کی یہ گہما گہمی، یہ ہماہمی، یہ دوڑ دھوپ حصولِ مقاصد میں یہ بے صبری اور بے تابی اس وجہ سے ہے کہ انسان کو معلوم ہے یہ زندگی چند روزہ ہے۔ عمر طبیعی ستر بہتر سہی لیکن اس کا کیا اعتبار کہ میں عمر طبیعی کو ضرور پہنچوں گا۔ زندگی آفات وحوادث سے لبریز ہے۔ موت کے آنے کے ہزار راستے ہیں۔ قرآن کریم میں انسان کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ۔

"انسان بڑا جلد باز ہے۔ کوشش کے ثمرات اور اعمال کے نتائج کو زود از زود حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اسی لیے صبر اسے جبر معلوم ہوتا ہے۔"

غالب اس زود طلبی کی ایک توجیہ یہ پیش کرتا ہے، سب کچھ اس لیے ہے کہ اسے مرنے کا کھٹکا لگا رہتا ہے۔ بعض لذتیں شباب میں اسی لیے حاصل کرنا چاہتا ہے کہ جب شباب شیب میں بدل جائے گا تو ان کا حصول ناممکن ہو جائے گا:

رہ گئیں دل میں حسرتیں سالک
آگئی عمر پارسائی کی

اس کے بعد بہت سے مقاصد بڑھاپے میں جلد جلد حاصل کرنے میں کوشاں ہوتا

ہوں۔ خدا جانے کس وقت یک بیک بجھ جاؤں گا۔

۴۔ اس لیے کہ اب میں چراغ سحری ہوں۔ خدا جانے کس وقت یک بیک بجھ جاؤں گا۔ ذرا ایک لمحے کے لیے قیاس کیجیے کہ اگر خلاق موت و حیات قانون فطرت کو بدل کر یہ حکم دے دے کہ آئندہ کوئی شخص نہ مرے گا تو اس کا کیا نتیجہ ہو۔ زندگی کے تمام مشاغل اور تمام کاروبار یک دم بدل جائیں۔ انسان کی نفسیات میں ایسا انقلاب ہو جس کا تصور بھی ناممکن ہے۔ اب انسان کہتا ہے کہ "گیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں" اس لیے وقت کی قدر کرنی چاہیے۔ آج کا کام کل پر نہ ڈالنا چاہیے۔ کسی مقصد کے حصول میں غفلت نہ برتنی چاہیے۔ غفلت پشیمانی کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ کہہ دیا جائے کہ وقت لامتناہی ہے اور عمر لامحدود' اس کے بعد اگر انسان یہ بھی کہے کہ فلاں کام کرنا چاہیے یا فلاں مقصد کی پیروی کرنی چاہیے' یا فلاں آرزو پوری ہونی چاہیے۔ پھر بھی اس کے دل میں خیال آئے گا کہ جلدی کیا ہے۔ جب چاہیں گے کرلیں گے۔ جلد جلد دولت سمیٹنا' جلد جلد زیادہ سے زیادہ لذتیں حاصل کرنا، سب مفقود ہو جائے۔ شاید عبادت اور ریاضت بھی جو اس لیے پابندی اور سرگرمی سے کی جاتی ہے کہ دار العمل یہی دُنیا اور وقت یہی مختصر سی زندگی ہے، ٹھنڈی پڑ جائے۔ اگر مرنا نہ ہو تو جینے کے تمام انداز بدل جائیں۔ معلوم ہوا کہ زندگی کا لطف اور اس کی تمام سرگرمیاں موت ہی کی وجہ سے ہیں۔ کیا یہ نکتہ کبھی کسی اور حکیم کو بھی سوجھا؟

فروغِ شعلۂ خس یک نفس ہے
ہوس کو پاسِ ناموسِ وفا کیا

شعراء نے جابجا عشق اور ہوس کے امتیازی خصوصیات بیان کیے ہیں۔ عشق ہوس کے مقابلے میں بہت زیادہ پایدار چیز ہے۔ اسی پایداری کا نام وفا ہے۔ وفا عشق کی کسوٹی ہے۔ ہوس ایک ہنگامی اور عارضی جذبے کا نام ہے۔ ہوس کا معروض بھی عارضی ہوتا ہے۔ اس معروض کے حصول کے ساتھ ہی ہوس ٹھنڈی ہو جاتی ہے۔ ہوس کو فروغِ شعلۂ خس کہنا انتہا درجے کی لطیف اور بلیغ تشبیہ ہے۔ حقیقی عشق کی آگ کبھی نہیں بجھتی۔ تھوڑے عرصے کے لیے ہوس بھی عشق کی طرح شعلہ انگیز معلوم ہوتی ہے۔ اور اس تھوڑے عرصے میں

کے نفس کی تربیت ہوتی اور اپنی ذات سے باہر دوسرے مقاصد کے لیے ضبط و ایثار کی مشق ہوتی ہے:

وفاداری بشرطِ استواری اصل ایماں ہے
مرے بتخانے میں تو کعبے میں گاڑو برہمن کو

......

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خودبیں ہیں کہ ہم
اُلٹے پھر آئے درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا

مشرقی شاعروں پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ ان میں تذلّل بہت ہے اور خودداری کا جذبہ مفقود ہے۔ اپنے عشق میں جو زیادہ تر ہوس پر مبنی ہوتا ہے، ہر طرح کی ذلت برداشت کرتے ہیں۔ سر بازار رسوا ہونا انہیں بُرا معلوم نہیں ہوتا۔ معشوق انہیں طرح طرح سے ذلیل کرتے ہیں لیکن یہ عاشق اس ذلت سے لطف حاصل کرتے ہیں۔ کوئی شخص بلند اور غیر شخصی مقاصد میں دنیوی رسوائی برداشت کرنے پر تیار ہو جائے اور ہر قسم کی تذلیل پر صبر کرے تو یہ صبر و استقلال قابل داد ہے۔ لیکن یہ لوگ ایک ادنیٰ ہوس میں ذلیل ہوتے اور خودداری سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ اعتراض بہت سے شعرا اور ان کی شاعری کے متعلق صحیح ہے۔ غالبؔ نے بھی رسمی طور پر اس قسم کے اشعار کہے ہیں۔ لیکن اس کا طبعی میلان خودداری کی طرف ہے۔ خود اس کی زندگی بھی اس کی شاہد ہے۔ اور خودداری کے متعلق اس نے کثرت سے اعلیٰ درجے کے اشعار کہے ہیں۔ بعض لوگ مذہب پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ مذہب انسان کی خودداری کو زائل کرتا اور اسے عجز و تذلّل کی تلقین کرتا ہے۔ مذہب کی گری ہوئی شکلوں کے متعلق یہ اعتراض صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن مذہب کی اعلیٰ صورتیں تو حقیقی عزتِ نفس کی تعلیم دیتی ہے۔ غالبؔ اس شعر میں یہ کہتا ہے کہ میں کوئی ایسا مذہبی شعار بھی اختیار کرنے کو تیار نہیں جس میں خدا کی بندگی میری خودداری پر ضرب لگائے۔ درِ کعبہ اگر وا نہ بھی ہو تو عام مومن باہر ہی سے اس کی زیارت کو

عشق اور ہوس میں امتیاز کرنا دشوار ہوتا ہے۔ لیکن ہوس تنکوں کی آگ کی طرح جلد بھڑکتی اور جلد بجھ جاتی ہے۔ ہوس اپنے مقصد کے حصول کے لیے ایک حد تک کوشش تو کرتی ہے، لیکن اس حد کے بعد کسی حقیقی ایثار کے لیے تیار نہیں ہوتی۔ سرمدؔ نے مکھی کو ہوس کا اور پروانے کو عشق کا مجسمہ قرار دیا ہے۔ اور یہ مثال بھی بڑی واضح ہے:

سرمدؔ غم عشق بو الہوس را نہ دہند

سوز دل پروانہ مگس را نہ دہند

پروانہ جان پر کھیل جاتا ہے لیکن مکھی کھانے پینے کی چیز کو چوس کر اڑ جاتی ہے۔ چوسنے کے دوران میں بھی اِدھر اُدھر سے خطرہ محسوس ہو تو فوراً فرار ہو جاتی ہے۔ غالبؔ بھی ایک فارسی مطلع میں کہتا ہے:

من بجا ماندم و رقیب بدر زد

نیمہ لبش انگبیں نیمہ طبرزد

معشوق کے لب گویا آدھے شہد اور آدھے مصری تھے۔ رقیب تو مصری والے حصہ پر بیٹھا اور چوس کر بھاگ کھڑا ہوا۔ ہم شہد والے حصّے پر بیٹھے اور وہیں چپک کر رہ گئے۔ مذہب اور اخلاق کی بھی یہی تعلیم ہے کہ پایدار چیزوں سے عشق پیدا کرو تاکہ تمہارا عشق بھی پایدار ہو۔ اگر آنی جانی چیزوں سے عشق پیدا کیا تو عشق بھی آنی جانی ہو جائے گا۔ افلاطون بھی کہتا ہے کہ مجاز سے گزر کر حقیقت کی طرف آؤ۔ اور اعیانِ ثابتہ اور اقدارِ ازلی سے عشق پیدا کرو۔ اس سے کم درجے کا عشق ضرور ہوس کی طرح ناپایدار ثابت ہوگا۔ وہ عشق عشق ہی نہیں جس میں پاسِ ناموسِ وفا نہ ہو۔ رومیؔ بھی کہتے ہیں:

عشق آں زندہ گزیں کو باقی است

وز شرابِ جاں فزایش ساقی است

ایک دوسرے شعر میں غالبؔ نے وفاداری کو اصل ایمان قرار دیا ہے۔ موہوم معبود کے ساتھ بھی وفاداری کا جذبہ بے وفائی کی عادت سے بہتر ہے۔ کیونکہ وفا سے انسان

باعثِ ثواب سمجھے گا۔ غالبؔ کہتا ہے کہ نہیں بھائی اگر ایسی صورت ہوئی تو ہم تو واپس آجائیں گے۔ یہ کیا بات ہے کہ ہم کسی کے گھر جائیں اور اظہارِ نیاز کے لیے جائیں اور وہ ہمارے لیے دروازہ بھی نہ کھولے۔ غالبؔ کے ہاں خودداری کے مضامین بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ فارسی میں ایک شعر میں کہتے ہیں کہ اگر میں پیاسا ہوں اور دریا کے کنارے پہنچ کر اس کی لہروں پر مجھے یہ گمان گزرے کہ دریا مجھے خوشی سے پانی دینا نہیں چاہتا، اور اسی لیے ماتھے پر شکن ڈال رہا ہے، تو میں کبھی وہاں سے پانی نہ پیوں اور پیاسا لوٹ آؤں:

وہی اک بات ہے جو یاں نفس واں نکہتِ گل ہے
چمن کا جلوہ باعث ہے مری رنگیں نوائی کا

خارجی مظاہر اور نفسی کیفیات کا بڑا قریبی تعلق ہے۔ ان میں تقابل ہوتا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ خارج کا عالم اور باطن کا عالم دو الگ الگ اور بے تعلق عالم نہیں ان میں سے ایک دوسرے کا آئینہ ہے۔ اس شعر میں فطرت کی وحدت ...... اور مناسبت و موافقت بڑے لطیف پیرائے میں بیان کی گئی ہے۔ دوسرے مصرع میں یہ کہا گیا ہے کہ چمن کا جلوہ علت ہے اور میری رنگیں نوائی اس کا معلول ہے۔ لیکن پہلا مصرع اس علت و معلول کے مقابلے میں ایک بلند تر رابطے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ کہتا ہے کہ میرا نفسِ رنگیں نوا اور نکہتِ گل اصل میں ایک ہی تصویر کے دو رُخ ہیں۔ 'وہی اک بات ہے' سے مراد ہے کہ فطرت کی ماہیت ایک وحدت ہے اسی لیے اس سے جو کثرت نمودار ہوتی ہے اس میں ہر مظہر دوسرے مظہر کا آئینہ ہوتا ہے۔ مادی دنیا اور نفسی دنیا اپنی کیفیات میں ہم آہنگ ہیں۔ عام نفسیات یہ کہتی ہے کہ خارجی فطرت جذبات سے معرا ہے۔ انسان عام طور پر اور شعرا خاص طور پر اپنے جذبات اس کے مظاہر میں ڈال کر ایک لطیف دھوکے سے اپنے اور دوسروں کے لیے لذت پیدا کر لیتے ہیں۔ لیکن جو لوگ ہستی کی اساسِ وحدت کے قائل ہیں وہ اسے دھوکا نہیں بلکہ عینِ حقیقت سمجھتے ہیں۔ انگلستان کے شاعروں میں سے ورڈزورتھ کو بہت زیادہ وحدتِ فطرت کا احساس تھا، اور وہ نباتات کو بھی جانداروں کی طرح حساس سمجھتا تھا۔ بلکہ

مادی فطرت کو بھی روحی مظاہر تصور کرتا تھا۔ ان مظاہر سے انسانی روح میں جو وجد و مستی پیدا ہوتی ہے وہ اس لیے ہے کہ انسانی روح ان مظاہر کی روح سے اپنی ہم آہنگی محسوس کرتی ہے۔

جگنو پر اقبالؔ کی جو نظم ہے اس کا آخری بند اسی عقیدے کی تشریح ہے۔ فرماتے ہیں:

انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں جو چٹک ہے
حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی

یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو؟
ہر شے میں جبکہ پنہاں خاموشیٔ ازل ہو

طالب علمی کے زمانے میں، میں نے اس نظم کا حوالہ دیتے ہوئے علامہ اقبالؔ سے کہا کہ آپ ویسے تو وحدتِ وجود کے صوفیانہ اور فلسفیانہ عقیدے کو صحیح نہیں سمجھتے، لیکن اس نظم سے تو آپ بھی اس کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔ فرمانے لگے نہیں یہ نظم وحدتِ فطرت کے متعلق ہے۔ وحدتِ وجود کا نظریہ اس سے الگ چیز ہے۔ اس کے بعد میں نے ان سے مزید بحث نہ کی۔ لیکن جواب سے پوری تسلّی نہ ہوئی۔

غالبؔ نے اس خیال کو ایک دوسرے شعر میں بھی ذرا بدل کر ادا کیا ہے:

جو تھا وہ موجِ رنگ کے دھوکے میں مر گیا
اے وائے نالۂ لبِ خونیں نوائے گل

رنگ کو نوا اور نوا کو رنگ سمجھنا، تقریر کو تحریر اور تحریر کو تقریر قرار دینا جیسا کہ علامہ اقبالؔ کہتے ہیں:

فضائے عشق پر تحریر کی ایسی نوا تو نے

غالب نے اس شعر میں وحدت وجود کے فلسفیانہ اور صوفیانہ عقیدۂ وحدت و ذات بحت کے مسئلہ کو عجیب معمائی انداز میں پیش کیا ہے۔ چوں کہ اس مسئلے کا کوئی عقلی حل سمجھ میں نہیں آسکتا کہ:

کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمّا را

اس لیے اس میں ابہام ہی سے لطف پیدا کرنا چاہتا ہے۔ ایک معنی یہ ہوئے کہ جب کچھ نہ تھا تو فقط خدا کی ذات تھی۔ اور اگر مخلوقات نہ ہوتی تو بھی وہی خدا کی ذات موجود ہوتی۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ جب میں نے انفرادی خودی کا اثبات نہ کیا تھا، جو ایک دھوکا ہے، تو میں خدا کا ہم ذات تھا۔ اور اگر یہ وجود انفرادی یا خودی نہ ہوتی تو میں خدا ہوتا۔ مجھے اس ہونے نے ڈبویا اگر میں نہ ہوتا تو کیا نقصان تھا۔ یا اگر میں نہ ہوتا تو کیا ہوتا۔ یعنی فقط خدا ہی۔ یا میں خدا ہوتا۔ بعض صوفیہ کا قول ہے وُجُودُكَ ذَنبٌ یعنی تیرا وجود ہی ایک گناہ ہے، جس سے وہ یہ مراد لیتے ہیں کہ خدا سے الگ ہو کر خودی کا احساس ہر قسم کے گناہ و غرور کا منبع ہے۔ خودی کو اس طرح خدا میں ضم کر دینا چاہیے کہ خدا کے سوا کچھ نظر نہ آئے۔ اور خدا کے سوا کسی شے کی تمنا نہ رہے۔ جب دیکھے تو نورِ الٰہی سے دیکھے جیسے کہ ارشاد ہے اتقوا فراست المؤمن فھوینظر بِنُور الله ۔ مومن کی فراست سے خبردار رہو کیونکہ وہ اپنی آنکھوں سے نہیں بلکہ خدا کے نور کے ذریعے سے دیکھتا ہے اور اس پر ظاہر کے علاوہ باطن کا بھی انکشاف ہوتا ہے۔

نفس انفرادی کا تعلق نفسِ کلّی سے کس قسم کا ہے؟ یا خدا اور خودی کا باہمی واسطہ کیا ہے؟ اس مسئلے سے حکمت اور تصوف نے بے انتہا ٹکریں ماری ہیں، جو کچھ کسی نے صحیح سمجھا کہہ دیا۔ اساطینِ حکماء اور اکابر صوفیہ اس بارے میں بے انتہا اختلاف رکھتے ہیں، لیکن اس پر سب متفق ہیں کہ انسانی خودی کو محدود سے لامحدود کی طرف بڑھانا چاہیے۔ اسی مضمون کو غالب نے ایک اور شعر میں بڑی خوبی سے ادا کیا ہے:

گو لاکھ سبک دست ہوئے بت شکنی میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہے سنگِ گراں اور

نیوٹن نے وقت کی جو ماہیت تھی اور اپنی طبعیات کی بنا اس پر رکھی، زمانہ حال میں آئن اسٹائن نے اسے غلط قرار دیا اور اپنے نظریۂ اضافیت کی بنا اس عقیدے پر رکھی کہ زمان و مکان ایک ہی اضافی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ اور یہ دو پہلو ایک دوسرے سے الگ نہیں ہو سکتے۔ قرآن کریم کی تعلیم اس بارے میں یہ ہے کہ وقت خدا کے ہاں اور ہے اور انسانوں کے ہاں اور۔ خدا کے ہاں کا ایک دن انسانوں کے لاکھ سال کے برابر ہوتا ہے۔ اور دنیا سے آخرت میں جانے والوں کا احساسِ وقت بدل جائے گا۔ اس دنیا سے اُدھر گئے ہوئے اگر لاکھوں سال بھی کسی شخص پر گزر گئے ہوں، تاہم اسے احساس ہو گا کہ میں ابھی اِدھر سے آیا ہوں۔ معراج شریف کے تجربۂ نبوی میں بے شمار طویل واقعات کے لیے ایک لمحہ کافی ہو گیا۔

حال ہی میں آئن اسٹائن کے علاوہ ایک دوسرے بڑے فلسفی برگساں نے وقت کی ماہیت ہی پر سارے فلسفۂ حیات کی تعمیر کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زندگی تغیر اور ارتقا کا نام ہے۔ زمان ہی اس کی ماہیت ہے۔ گویا زندگی اور زمان ایک ہی چیز ہیں لیکن یہ زمان وہ نہیں جسے ہم سحر و شام کے پیمانوں سے ناپتے ہیں یا سورج کی حرکت مکانی سے اس کا اندازہ کرتے ہیں۔ یہ طبعیاتی وقت مادی تغیرات سے وابستہ ہے۔ اصل زمان انسان کے نفسی وجدان میں ہے جسے دہر یا مرور کہہ سکتے ہیں۔ جس ہستی میں جس قسم کی زندگی ہے اس میں اسی قسم کا وقتِ حقیقی کا وجدان ہے۔ جس میں ماضی، حال اور مستقبل کی تقسیم نہیں وہ ایک ناقابل تقسیم رفتارِ حیات ہے۔ انسان کا عقلی اور مادی شعور جو مکانی بن جاتا ہے اس رَو کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دیکھتا ہے۔

غالب نے اس شعر میں جو نظریۂ وقت پیش کیا ہے وہ اور حکماً کے مقابلے میں برگساں کے نظریے سے بہت مشابہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی زندگی ایک خاص قسم کا اضطرابِ حیات ہے۔ اس اضطراب کو ناپنے کے لیے گردشِ آفتاب کا پیمانہ کام نہیں آ سکتا۔ گردشِ آفتاب تو مادی حرکت کو ناپ سکتی ہے۔ لیکن اضطراب نفس مادی حرکت نہیں، اس

تصویر کو خاموش نغمہ اور نغمے کو تصویر گویا کہنا یہ سب کچھ شاعر کے لیے اسی لیے جائز اور لطف انگیز ہوتا ہے کہ اس سے ظاہری امتیاز میں باطنی ہم آہنگی کا ثبوت ملتا ہے۔ تشبیہ کا لطف بھی اسی لیے ہے کہ دور دور کی بظاہر غیر مماثل چیزوں میں نفس کو جب مماثلت اور وحدت کا احساس ہوتا ہے تو اسے اس سے وجد آجاتا ہے کہ حقیقت کی کھوئی ہوئی دولتِ وحدت ہاتھ آگئی ہے۔

جان دی ، دی ہوئی اسی کی تھی

حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

اس شعر میں اس قسم کی زندگی کا نقشہ ہے جو بے مصرف صرف ہوئی اور اس طرح بے مقصد بسر ہوئی کہ:

صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے

عمر یونہی تمام ہوتی ہے

......

سرما گزشت و گرما گزشت

ہر شے کہ آمد بر ما گزشت

جس نے جان بخشی تھی اس نے ایک لامتناہی ممکنات کی چیز عطا کی تھی۔ اس میں سے بلند تصورات، بلند مقاصد اور اعلیٰ درجے کے اعمال پیدا کیے جا سکتے تھے، اگر یوں کرتے تو زندگی کا حق ادا ہوتا اور زندگی بخشنے والا بھی ہماری داد دیتا۔ ایک شخص اگر ہمیں سرمایہ اس غرض سے دے کہ اسے استعمال کر کے ہم اس سے طرح طرح کے مفید کام کریں اور ساتھ ہی اس سرمائے میں اضافہ کر کے اپنا اور دوسرے کا بھلا کریں اور اسے ایک صدقہ جاریہ بنا دیں، لیکن ہم غفلت برتیں کہ اس رقم کو لاحاصل پڑا رہنے دیں اور کچھ عرصے کے بعد جوں کی توں دینے والے کو واپس کر دیں تو یہ سب لینا دینا عبث ہو جائے گا۔ بعض لوگوں کی زندگی بس ایسی ہی ہوتی ہے کہ:

لائی حیات آئے قضا لے چلی چلے
اپنی خوشی نہ آئے نہ اپنی خوشی چلے

جتنی عمر ملی تھی وہ خورد و نوش اور خواب خرگوش میں گزار دی اور اس کے بعد جان بخشنے والے کو جان واپس دے دی۔ غالبؔ کہتا ہے یہی بات یہ ہے کہ اسے زندگی کا حق ادا کرنا نہیں کہتے۔ معمولی حشرات الارض کو بھی جان دی جاتی ہے، پھر واپس لے لی جاتی ہے۔ اس شعر میں جان دینے کے معنی کسی ایثار اور قربانی میں جان دینا نہیں بلکہ محض موت آنے پر مر جانا ہے۔ ایسے لوگوں نے نہ صرف یہ کہ حق ادا نہ کیا بلکہ ایک لحاظ سے امانت میں خیانت کی۔ اس لیے کہ جس جان کا صحیح استعمال کماحقہ نہیں کیا جاتا، وہ واپسی میں بھی بے خلل جوں کی توں واپس نہیں ہوتی بلکہ بے عملی کی وجہ سے اس میں خرابی پیدا ہو چکتی ہے۔ انسان کو امین ہونا چاہیے۔ فطرت نے سب سے بڑی امانت اسی کے سپرد کی ہے۔ اگر وہ عمل صالحہ سے اس امانت کو صالح حالت میں نہیں رکھتا تو وہ خائن بن جاتا ہے۔ یہ امانت ایسی نہیں کہ محض پڑے رہنے سے درست رہ سکے۔ اور کسی وقت جوں کی توں دینے والے کو واپس کی جا سکے۔ یونہی زندہ رہنے والا اور موت آنے پر مر جانے والا زندگی کا حق ادا نہیں کرتا۔

گِلہ ہے شوق کو دل میں بھی تنگیِ جا کا
گہر میں محو ہُوا اضطراب دریا کا

شوق یا تمنا کے لامتناہی ہونے کا مضمون غالبؔ کے کلام میں جا بجا ملتا ہے۔ اس لحاظ سے زندگی کے متعلق غالبؔ کا نظریہ اقبالؔ کے نظریۂ حیات سے بہت ملتا جلتا ہے۔ اقبالؔ:

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم
از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

......

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیِ داماں بھی ہے

کہیں زیادہ ہو موج بے قیمت اور گہر گراں بہا شمار ہو۔ لیکن زندگی کے نقطہ نظر سے ایک جگہ موجیں مارتی ہوئی آزادی سے آگے بڑھتی ہوئی ہستیٔ متحرک ہے۔ اور دوسری جگہ ایک سنگ بستہ وجود ہے جس نے اضطراب کو سکون میں بدل لیا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ تمنائے حیات لامتناہی ہے۔ دل اگر کبھی سکون پسند ہو جائے تو وہ دل سے گلہ کرنے لگتی ہے۔ شوق کا مقام دل ہے۔ لیکن دل اگر گہر بن کر پتھر ہو جائے گا تو اس میں شوقِ متلاطم کے لیے کوئی جگہ نہ رہے گی اور وہ دل سے گلہ کرنے لگے گا۔ اضطراب دریا کو ختم کر دینا گویا زندگی کی اصلیت سے ہاتھ دھو بیٹھنا ہے۔ آرزوؤں کو منجمد ہونے سے بچانا چاہیے۔ اور اس دھوکے میں نہ آنا چاہیے کہ سکون وانجماد سے دل کو گہر بنا دینا کوئی اچھا فعل ہے۔ زندگی میں گہر بننے کی بھی ایک منزل آتی ہے۔ اس کی کیفیت پھر اقبالؔ ہی سے سنیئے:

زندگی قطرے کی سکھلاتی ہے اسرارِ حیات
یہ کبھی شبنم کبھی گوہر کبھی آنسو ہوا

پھر اس کا خود ہی فیصلہ کر لیجیے کہ گوہر کی قیمت زیادہ ہے یا آنسو کی۔ زندگی کی روانی کو متلاطم دریا سے تو اوروں نے بھی تشبیہ دی ہے، لیکن یہ روانی جب سکون آمادہ ہو جائے تو اسے گہر سے تشبیہ دینا اور شوقِ بیکراں کا اس گہر سے تنگیٔ جا کی شکایت کرنا کہ میری جولانی کے لیے یہاں فضا نہیں رہی، غالبؔ ہی کا حصہ ہے۔ غالبؔ کے اضطرابِ شوق اور تشنگیٔ ذوق کا یہ حال ہے کہ وہ دریاؤں کے دریا پی جائے اور دریا خشک ہو کر فقط ساحل رہ جائیں لیکن یہ تشنگی ہنوز باقی رہے۔ انسان کی لامتناہی آرزوئے حیات کبھی اطمینان تام تک نہیں پہنچ سکتی:

نہ بندھے تشنگیٔ ذوق کے مضموں غالبؔ
گرچہ دل کھول کے دریا کو بھی ساحل باندھا

......

نہ تھا کچھ تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
ڈبویا مجھ کو ہونے نے نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

زندگی کو غالبؔ اور اقبالؔ دونوں نے دریائے رواں سے تشبیہ دی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے:

شوقِ عناں گسیختہ' دریا کہیں جسے

ایک متلاطم دریا ہے جس کی موجیں بگٹٹ رواں دواں' افتاں و خیزاں چل رہی ہیں۔ جب دریائے حیات کی روانی سکون میں مبدل ہو جائے تو دریا دریا نہیں رہتا بلکہ ساحل بن جاتا ہے۔ زندگی سراپا حرکت ہے۔ اس لیے سکون کے آئین سے قابلِ فہم نہیں ہو سکتی۔

اقبالؔ:

ساحل افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم ہیچ نہ معلوم شد' آہ کہ من کیستم

موجِ زخود رفتہ تیز خرامید و گفت ہستم اگر میروم گر نہ روم نیستم

اپنی جگہ پڑے ہوئے جامد ساحل نے شکایت کے انداز میں کہا' اگرچہ میں جیا لیکن مجھے یہ نہ معلوم ہو سکا کہ میں ہوں کون اور یہاں کیوں پڑا ہوں۔ ایک مست و بے خود موج نے تیزی سے اُبھر کر اور بڑھ کر کہا کہ تیرا ساکن اور جامد وجود زندگی کا راز اور اس کی ماہیت کیا سمجھے گا۔ میری طرف دیکھ اور کُنہِ حیات کو پہنچ۔ زندگی اسی کا نام ہے کہ اگر رواں ہے تو ہے۔ اور اگر رواں نہیں ہے تو نہیں۔

جس طرح غالبؔ کے اس شعر میں موج اور گہر کا مقابلہ کیا گیا ہے، اسی طرح اقبالؔ کے بھی ایک شعر میں موج و گہر کا مقابلہ ہے:

جو موجِ دریا لگی یہ کہنے سفر سے قائم ہے شان اپنی

گہر یہ بولا صدف نشینی کمال ہے میری آبرو کا

اب غالبؔ کے شعر کی طرف آیئے۔ اگر دل کبھی سکون کو حرکت پر ترجیح دینے لگے تو یہ سمجھنا چاہیے کہ دریا کا اضطراب گہر بن کر جامد ہو گیا ہے۔ یا عام محاورے کے مطابق دریا کوزے میں بند ہو گیا ہے۔ کوزے میں بند ہو کر دریا دریا تو نہیں رہتا۔ اس کی روانی اور حرکت مقید ہو کر ختم ہو جاتی ہے۔ گہر کی قیمت بازارِ تجارت میں موج کے مقابلے میں خواہ

گوہر کو عام دنیا دار مادہ پرست انسان بڑی قیمتی چیز سمجھتا ہے۔ اس کے مقابلے میں آنسو کی قیمت اس کی نظروں سے گری ہوئی ہے۔ بعض لوگ گوہر کی طلب میں بھی آنسو بہاتے ہیں۔ لیکن انسان کی اصلی دنیا اور خصوصاً شاعر کا حقیقی عالم تاثرات کا عالم ہے۔ ہر گہرے تاثر سے آنکھوں میں آنسو آجاتے ہیں۔ اسی لیے تاثرات کی قدر کرنے والوں کے نزدیک آنسو کی بڑی قیمت ہے بعض اوقات آنسو سخن کا نعم البدل بن جاتا ہے جن تاثرات کو زبان ادا نہیں کر سکتی انھیں آنکھ آنسوؤں کے ذریعے سے بیان کر دیتی ہے۔ جرمن زبان میں ایک مقولہ ہے کہ عورتوں کے پاس آنسو استدلال کا بدل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات عورتوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں حساس مردوں کا بھی یہی حال ہے۔ غالؔب کہتا ہے "ہر ہستی کو اختیار ہے وہ اپنی بلند ہمتی سے جو چاہے بن جائے۔ توفیق الٰہی ہمت ہی کی نسبت سے عطا ہوتی ہے"

همت بلند دار که نزدِ خدا و خلق
باشد بقدرِ همّتِ تو اعتبارِ تو

قطرے کو یہ اختیار تھا کہ وہ برس کر اور صدف نشین ہو کر گوہر بن جائے لیکن جس قطرے کی تمنا اتنی پست نہ تھی اور بلند تر مقامات کا حصول اس کا مقصود تھا، وہ اپنی بلند ہمتی کی وجہ سے اشرف المخلوقات کے تاثرات کا اظہار بن گیا۔ اس نے ادنیٰ مادی حیثیت کو چھوڑ کر ایک روحانی حیثیت اختیار کر لی۔ شراب کے شوقین قطرۂ شراب کو گوہر سے زیادہ قیمتی سمجھتے ہیں۔ جہانگیر شرابی تھا۔ اس کے شعرائے دربار بھی شراب کے متعلق لطیف مضامین پیش کر کے داد اور انعام حاصل کرنا چاہتے تھے۔ کہتے ہیں کہ ملک الشعراء دربار طالبؔ آملی نے جب یہ شعر پڑھا کہ:

تاک را سیراب کن اے ابر نیساں در بہار
قطرہ تا مے می تواند شد چرا گوہر شود

تو جہانگیر کو وجد آگیا اور اس نے حکم دیا کہ شاعر کا منہ موتیوں سے بھر دیا جائے۔

ہو کر گر گئے لیکن لب تشنگیٔ تقریر پھر بھی باقی تھی۔ لن ترانی اس تمنا کو نہ مٹا سکی اور آخر من وراءِ حجاب ہی سہی کچھ نہ کچھ ہم کلامی کا شرف حاصل ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ صوفیہ کے واردات قلبی اور مقاماتِ ارتقا میں ایسے مقامات بھی آتے ہیں جہاں کلام ہوتا ہے لیکن اس میں الفاظ نہیں ہوتے۔ اسی مقام کی آرزو کرتے ہوئے عارف رومؔی کہتا ہے:

اے خدا بنما تو جاں را آں مقام
کاندراں بے حرف می روید کلام

جس طرح خدا کو دیکھنے کی آرزو ایک روحانی تمنا ہے، اسی طرح ہم کلامی کی خواہش بھی ہے۔ انسان کی عام زندگی میں بھی ایسے واردات، تاثرات اور مشاہدات ہوتے ہیں کہ ایک جھلک دکھا کر غائب ہو جاتے ہیں۔ بعد میں ان کی دھندلی سی یاد بھولے ہوئے خواب کی طرح کہیں تحت الشعور میں رہ جاتی ہے۔ یہ تاثرات اتنے لطیف اور نفس کے لیے ناقابلِ گرفت ہوتے ہیں کہ انسان انھیں بیان کے سانچوں میں نہیں ڈھال سکتا۔ بیان کی کوشش بھی کرتا ہے، تشبیہیں اور تمثیلیں بھی اس کی وضاحت کے لیے استعمال کرتا ہے لیکن آخر میں اسے محسوس ہوتا ہے کہ اصل بات تشنہ ہی رہ گئی۔ تشنگیٔ تقریر انسان کی فطرت ہے۔ عام معاملات میں تو یہ پیاس بجھ جاتی ہے۔ لیکن لطیف وار داتِ قلبی اور غیر معمولی انکشافاتِ حیات کے لیے اس کے پاس زبان نہیں۔ اس لیے بیان کی حسرت ہی رہ جاتی ہے۔

وہ ہستی کی زبانِ حال کو بھی چاہتا ہے کہ زبانِ تقریر بن جائے لیکن ایسا ہوتا نہیں:

کاشکے ہستی زبانے داشتے
تا زِ مستان پردہ ہا برداشتے
رومؔی

......

توفیق باندازۂ ہمت ہے ازل سے
آنکھوں میں ہے وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا

کبھی استقرار سے کام لیتا ہے۔ یعنی کثرت سے جزئی حقائق کو یک جا کر کے ان سے کلّی قوانین کو اخذ کرتا ہے، کبھی استخراج سے کام لیتا ہے یعنی کلّی قوانین سے جزئی حقائق کا استنباط کرتا ہے۔ نفس حیوانی اور معاشرتی نفس ہر وقت خیر وشر کی پیکار میں مصروف رہتا ہے اور ناقص و کامل میں امتیاز کرتا رہتا ہے۔ لیکن اس کے تمام معیار اور اقدار اضافی ہوتے ہیں جس حالت میں جو چیز اسے اپنی ذات یا جماعت کے لیے مفید معلوم ہوتی ہے اسے خیر کہتا ہے اور جو مضر معلوم ہوتی ہے اسے شر قرار دیتا ہے۔ نقص و کمال کے معیارات بھی اسی حیثیت سے قائم کرتا ہے۔ شکر کو خیر کہتا ہے اور زہر کو شر' حالانکہ مطلق حیثیت میں ان میں سے نہ کوئی خیر ہے نہ شر، جسے وہ زہر ہلاہل کہتا ہے وہ سانپ کے لیے تو زہر نہیں اس کے لیے تو وہ آبِ حیات ہے۔ یہ اضافی حالت انسان کی عام نفسی حالت ہے' اور یہ حالت نفس عقلی سے بھی کم درجے کی ہے۔ پھر نفس عقلی جو جزئیات اور کلّیات کے گورکھ دھندے میں پھنسا رہتا ہے، اس سے برتر بھی ایک نفسی حالت ہے جس کا ذکر غالبؔ نے اس شعر میں کیا ہے۔ اس حالت میں نفس ایک آئینے کی طرح ہوتا ہے، جس میں کائنات کے حقائق جوں کے توں منعکس ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ نفس کوئی ذاتی مفاد نہیں رکھتا، اس لیے وہ کسی چیز کو نہ دوست سمجھتا ہے اور نہ دشمن۔ نہ کسی کو خاص طور پر ناقص سمجھتا ہے اور نہ کامل۔ ساری ہستی اس کے لیے کثرت کی وحدت اور وحدت کی کثرت بن جاتی ہے۔ بلکہ یوں کہیے کہ کثرت و وحدت کا عقلی امتیاز بھی اس میں نہیں ہوتا۔ اور نہ اس میں ذات و صفات ہی کا کوئی فرق معلوم ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے کہ تم اپنی نظر کو آفاق میں دوڑاؤ اور دیکھو کہ اس میں تمھیں کوئی نقص یا خلل نظر آتا ہے۔ تمھاری نظر اس جستجو میں تھک کر چُور ہو کر تمھاری طرف واپس آ جائے گی۔ بغیر اس کے کہ اسے کہیں کوئی نقص ملا ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بلند سطح کی نظر کا ذکر ہے۔ کیونکہ ادنیٰ حیوانی سطح پر بلکہ عقلی سطح پر بھی انسان کو حیات و کائنات میں جا بجا خلل اور نقائص نظر آتے ہیں۔ غالبؔ نے اس کیفیتِ نفس کا ذکر کیا ہے جہاں انسان پیکارِ حیات سے بلند ہو کر کچھ لمحوں کے لیے آئینۂ حقیقت نما بن جاتا ہے۔ الوہیت کی اس فضا میں وہ ذاتی اور

جن موتیوں کی اس نے تحقیر کی تھی وہی اسے انعام میں مل گئے۔

ابر نیساں جس کا قطرہ صدف میں پہنچ کر موتی بن جاتا ہے، اسے مخاطب کر کے کہتا ہے کہ دیکھو جب کوئی اعلیٰ کام کر سکیں تو ادنیٰ کام نہ کرنا چاہیے۔ جو قطرے تو صدف میں موتی بنانے کے لیے برساتا ہے، انھیں قطروں سے اگر تو انگور کی بیل کو سیراب کرے تو وہ شراب کے قطرے بن سکتے ہیں جو موتیوں کے مقابلے میں بدرجہا بیش بہا ہیں۔ عقلمندی اسی میں ہے کہ موسمِ بہار میں سیپیوں پر برسنے کے بجائے تاک پر برسا کر۔

قطرۂ شراب کی غالبؔ بھی خاصی قیمت سمجھتا تھا لیکن آنسو قطرۂ شراب اور گوہر دونوں سے زیادہ بیش بہا ہے۔

یہ امر کہ ترقی کرنے کے لیے زندگی میں بڑی آفتوں کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اس مضمون کو بھی غالبؔ نے قطرے اور گوہر کی تشبیہ ہی سے ادا کیا ہے:

دامِ ہر موج میں ہے حلقۂ صد کامِ نہنگ
دیکھیں کیا گزرے ہے قطرے پہ گہر ہونے تک

دریا کی لہروں کے جال میں جو حلقے ہیں وہ مگرمچھوں کے حلق ہیں جو ہر شے کو نگل جانے پر آمادہ ہیں۔ دریا ان سے بھرا پڑا ہے۔ دیکھیں قطرے پر کیا کیا گزرے گی، پیشتر اس کے کہ وہ اس کوشش میں کامیاب ہو کر گوہر بن سکے۔

بروئے شش جہت درِ آئینہ باز ہے
اب امتیازِ ناقص و کامل نہیں رہا

انسان کے نفس کے کئی طبقات ہیں۔ نفس تو ایک ہی ہوتا ہے۔ اور کسی سینے میں دو دل نہیں ہوتے۔ لیکن نفسی زندگی کے مدارج اور طبقات بہت ہیں۔ ایک درجہ نفس حیوانی کا ہے جس کا تعلق جسم کی بقا یا بقائے نسل سے ہے۔ اس سے اوپر انسان کا معاشرتی نفس ہے۔ جسے اصولِ معاشرت کے مطابق ہر چیز کو سمجھنا اور کام کرنا پڑتا ہے۔ اس سے اوپر نفسِ عقلی ہے جو مظاہر کی حکمت اور کائنات کے علت و معلول کے رشتے تلاش کرتا رہتا ہے۔

جزئی اغراض و مقاصد سے ماورئی ہو جاتا ہے۔ اس لیے اشیا کی تقسیم ناقص و کامل میں اس کے لیے کوئی معنی نہیں رکھتی۔ وحدتِ وجود کا ایک مشہور مغربی فلسفی اسپائنوزا اسے سرمدی زوایۂ نگاہ کہتا ہے جس میں انسان عالم کو جذبات اور اغراض کی عینک لگا کر نہیں دیکھتا۔ وہ حقیقت ازلی کا آئینہ بن جاتا ہے جس میں علم و حیرت ہم آغوش ہوتے ہیں۔

......

ذرہ ذرہ ساغرِ میخانۂ نیرنگ ہے
گردشِ مجنوں بہ چشمک ہائے لیلیٰ آشنا
شوق ہے ساماں طرازِ نازشِ اربابِ عجز
ذرّہ صحرا دستگاہ و قطرہ دریا آشنا

پہلے شعر میں کہتا ہے کہ کائنات کا ذرّہ ذرّہ طلسم حیات کے مے خانے کا ساغر ہے۔ ساغر کا کام گردش کرنا ہے۔ لیکن ساغر خود گردش نہیں کرتا۔ اس کا دریا ساقی کا رہینِ منت ہوتا ہے یا خود مے خواروں کے ہاتھوں سے گھومتا ہے۔ ہر ذرّہ مجنوں کی طرح ناچ رہا اور گھوم رہا ہے۔ یا جس طرح ترکی میں فرقۂ مولویہ کے درویش وجد و مستی میں زور زور سے گھوم کر رقص کیا کرتے ہیں۔ بعض صوفیہ و حکماء عام مظاہر کو طلسم یا سیمیا سے تشبیہ دیتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ مظاہر اعتباری ہیں وجودی نہیں۔ چاند ستاروں کے متعلق غالبؔ نے اسی خیال کو ادا کیا ہے:

یہ بھی تھی اک سیمیا کی سی نمود
صبح کو رازِ مہ و اختر کھلا

دنیا میخانۂ طلسم ہے جس میں ذرّوں کے ساغر مجنوں کی طرح رقص کر رہے ہیں۔ مجنوں لیلیٰ کے اشاروں پر ناچتا تھا۔ ذرّوں کے اس مجنونانہ رقص سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی محبوب ازلی کے اشاروں پر مست ہو کر ناچ رہے ہیں۔ ذرّے کو صحرا دستگاہ اور قطرے کو دریا آشنا سمجھنا ہمیشہ حکمتِ بالغہ کا عقیدہ رہا ہے۔ ایمرسنؔ کہتا ہے کہ ساری کائنات ہر قطرۂ

شبنم میں بھی موجود ہے۔ انسان جو وسیع کائنات کے مقابلے میں ایک ذرّہ ناچیز معلوم ہوتا ہے اس کی نسبت بھی یہی عقیدہ ہے کہ یہ بھی ایک عالمِ صغیر ہے۔ سارے عالمِ کبیر کا جوہر اس کے اندر موجود ہے۔ اس لیے یہ عالمِ کبیر کی ہر شے کو سمجھ سکتا اور اس سے رابطہ قائم کر سکتا ہے۔ ذرّوں کے متعلق غالبؔ نے اپنے شاعرانہ وجدان سے جو کچھ کہا ہے اس کی تصدیق تو اب طبعیات نے بھی کر دی ہے۔ جس ذرّے کو ناچیز سمجھا جاتا تھا وہ بے پناہ عالم آشوب قوتوں کا حامل نکلا۔ ماہرین طبعیات نے..... ذرّے کے دل کو چیر کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ ذرّہ خود ایک کائنات ہے۔ نظامِ شمسی کی طرح اس میں بھی آفتاب اور سیارے ہیں جو بے تابانہ رقص کر رہے ہیں۔ ان کی حرکت مسلّمہ ریاضیاتی اور میکانکی اصولوں کے مطابق قابل فہم معلوم نہیں ہوتی۔ اس لیے ذرّاتی طبعیات والے کہہ رہے ہیں کہ اجرامِ فلکیہ کی گردش تو ریاضیاتی ہے، لیکن ذرّوں کا رقص مجنونانہ معلوم ہوتا ہے۔ طبعیات کے ماہرین کے پاس اس کی کوئی توجیہ نہیں۔ لیکن غالبؔ کے وجدان میں اس کی توجیہ موجود ہے کہ محبوبِ ازلی کی چشمِ مست نے انھیں دیوانہ بنا رکھا ہے۔ غالبؔ ہر ذرّے کی مستی اور وجد کا ذکر اسی طرح کرتا ہے جس طرح بیدلؔ اپنی بابت کہتا ہے:

بخیالِ چشمِ کہ مے زند قدح جنوں دل تنگِ ما
کہ ہزار میکدہ مے رود برکابِ گردشِ رنگِ ما

میرا پریشان دل کس کی آنکھ کے تصور میں جنوں کا قدح پیے ہوئے اس قدر مست ہو گیا ہے کہ میرے چہرے پر جو رنگ آتا جاتا ہے ہزاروں میکدے اس کی گردش کے ہمرکاب دوڑتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ ذرّوں کے متعلق فارسی میں بھی غالبؔ کا ایک نہایت عارفانہ شعر ہے:

اے تو کہ ہیچ ذرّہ را جز بہ رہِ تو رُوے نیست
در طلبت تواں گرفت بادیہ را بہ رہبری

تو وہ ذات ہے کہ دشت کے تمام ذرّوں کا رُخ تیری طرف پھرا ہوا ہے۔ اگر کسی

میں بصیرت ہو تو دشتِ امکاں میں اسے کسی اور رہبر کی ضرورت نہیں۔ جدھر ذرّوں کا رُخ ہے اسی سمت میں چلتے جاؤ تو منزلِ مقصود تک پہنچ جاؤ گے۔

مندرجہ صدر دوسرے شعر میں غالبؔ اس کی توجیہ کرتا ہے۔ ذرّے میں صحرا کی وسعت اور قطرے میں دریا سے آشنائی کس وسیلے سے ہوتی ہے۔ حکماء نے عقل کے ذریعے سے یہ رابطہ قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ کائنات جس عقلِ کل کی مظہر ہے' انسانی عقل اگر خالص ہو جائے تو وہ بھی اس کی آئینہ دار بن جاتی ہے۔ انسانی عقل بھی اس عقلِ کل سے بہرہ اندوز ہے۔ یہ بھی نورِ ازلی کی کرن ہے جو ارض و سمٰوات کا نور ہے۔

صوفیہ اور حکما کا اس بارے میں ہمیشہ اختلاف رہا ہے۔ صوفیہ کا نظریہ وہی ہے جسے اقبالؔ نے اس شعر میں بیان کیا ہے:

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

عقل گو آستان پر تو پہنچ سکتی ہے لیکن ذات کے حریم قدس میں داخل نہیں ہو سکتی۔ فقط عشق ہے جو ماہیت وجود میں غوطہ زن ہو سکتا ہے۔ عشق کی بدولت انسان جیسی عاجز ہستی ایسی سامان طرازی کر سکتی ہے جو اس کے لیے باعثِ ناز ہو جائے جس کی بدولت قطرہ دریا سے ہم کنار ہو کر اناالبحر کا دعویٰ کر سکے اور ذرّہ صحرا کی وسعتوں سے ہم آغوش ہو سکے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ عقل و عمل کے مقابلے میں شوق یعنی عشق ہی جزو کو کل میں اس طرح ضم کر سکتا ہے کہ دونوں میں تمیز کرنا دشوار ہو جائے۔

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا

یہ کمال درجے کا حکیمانہ شعر ہے۔ اس میں ایک ایسا اصول بیان کیا گیا ہے جو حیات و کائنات کے تمام شعبوں پر حاوی ہے۔ دنیا میں بعض چیزیں لطیف ہیں اور بعض ان کے مقابلے میں کثیف۔ یا یوں کہیے کہ ہر چیز کے دو پہلو ہیں ایک لطیف اور دوسرا کثیف۔ کوئی

مادی چیز لے لیجیے۔ ٹھوس مادہ ہونے کی وجہ سے وہ کثیف ہے۔ لیکن اگر اس میں رنگ یا بو ہے، یہ دونوں لطیف چیزیں ہیں جو اسی کثیف مادے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ لکڑی ایک کثیف مادہ ہے لیکن جب اسے جلائیں تو اس میں سے جو شعلہ بے دود نکلے گا وہ لطیف ہوگا۔ اگر آگ کے ساتھ دھواں بھی ہے تو دھواں کثیف ہے اور اس کے مقابلے میں آگ لطیف ہے۔ اسی طرح چراغ کو لیجیے، اس میں تیل اور بتی دونوں کثیف مادہ ہیں لیکن جلنے پر جو نور اس میں سے نکلتا ہے وہ ایک جوہر لطیف ہے۔ انسان جسم و روح کے ایک مرکب کا نام ہے۔ اس کا جسم کثیف ہے اور اس کی روح لطیف۔ غرض عالم موجودات میں جہاں بھی دیکھیے لطافت و کثافت کی آمیزش نظر آتی ہے۔ حسن ایک لطیف ترین شے ہے لیکن ہر حسن کسی وجود کا حسن ہوگا اور وجود اپنے حسن کے مقابلے میں کثیف ہوگا۔ لطافت اور کثافت کے باہمی تعلق پر حکماء نے بہت طبع آزمائی کی ہے۔ فیثاغورس اس نتیجے پر پہنچا کہ اصل ہستی اعداد یا ریاضیاتی اُصول ہیں جو غیر مادی یعنی لطیف ہیں۔ اور یہی اصول مادی عالم کی کثیف صورت اختیار کر لیتے ہیں اور یہی کثیف صورت موجودات کی جلوہ گاہ بن جاتی ہے۔ افلاطون نے کہا کہ ہر عالم میں ہر شے مادہ اور عقلی تصورات کے امتزاج سے بنتی ہے۔ مادہ اپنی ماہیت میں عدم ہے لیکن عقلی تصورات کے پرتو سے وہ صورت پذیر ہو جاتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ لطافت اور کثافت جو عقل و ادراک کے لیے قابلِ امتیاز ہیں، کیا یہ الگ الگ حقیقتیں ہیں جو اپنی اپنی جگہ مستقل حیثیت رکھتی ہیں۔ یا ایک کا وجود دوسری کے بغیر ناممکن ہے۔ افلاطون کہتا تھا کہ عقلی تصورات مستقل سرمدی وجود رکھتے ہیں۔ اور وہ مادّے سے بے نیاز ہیں۔ وہ بذلتہٖ قائم ہیں لیکن مادہ ان کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتا۔ اس کے شاگرد ارسطو نے استاد سے اس بارے میں اختلاف کیا اور کہا کہ مادہ اور صورتِ عقلی ہر جگہ ایک واحد حقیقت ہوتے ہیں اور عقلی تصورات مادے سے الگ ہو کر مستقلاً اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔ غالب کہتا ہے کہ خالی لطافت ہی ہوتی تو وہ وجود پذیر نہ ہو سکتی تھی۔ بغیر مدِ کثافت وہ خود کوئی جلوہ پیدا نہ کر سکتی۔ اس کی مثال وہ یہ دیتا ہے کہ چمن یعنی گلبن و اشجار اور برگ و بار بادِ بہاری کے مقابلے میں

کثیف ہیں۔ بادِ بہاری کو صاف و شفاف ہونے کی وجہ سے اگر آئینے سے تشبیہ دیں تو چمن کی سبزی اس آئینہ پر ایک طرح کے زنگ کے مماثل ہے۔ لیکن اگر یہ زنگ نہ ہوتا تو یہ ساری سبزی اس آئینہ پر ایک طرح کے زنگ کے مماثل ہے۔ لیکن اگر یہ زنگ نہ ہوتا تو چمن میں کوئی رنگ نہ ہوتا۔ خالی لطافتِ بادِ بہاری سے چمن کا وجود ہی نہ ہوتا۔ کثافت لطافت کے لیے ایک لازمی ذریعہ اظہار ہے۔ لطافت کی قدر دانی میں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ وہ جلوہ آفرینی کے لیے ہر جگہ کثافت کی رہینِ منّت ہے۔ طبیعی بھی اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ نورِ محض غیر مرئی ہے۔ یعنی دکھائی دینے کی چیز نہیں---روشنی جب تک کسی کثیف چیز پر نہ پڑے وہ دکھائی نہیں دے سکتی۔ یہ بات ذرا جلد سمجھ میں نہیں آتی لیکن حقیقت یہی ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ہم روشنی دیکھتے ہیں لیکن حقیقت میں روشنی پڑنے سے ہم وہ چیزیں دیکھتے ہیں جن پر روشنی پڑتی ہے۔ نور جو مادی دنیا میں لطیف ترین شے ہے، وہ از روے طبیعیات مادّے کی کثافت کے واسطے کے بغیر کوئی جلوہ پیدا نہیں کر سکتا۔ اسی طرح غذا کو لیجیے۔ غذا میں کچھ کثیف حصے ہوتے ہیں اور کچھ لطیف، معدے کے عملِ انہضام میں یہ ہوتا ہے کہ مقابلۃً لطیف جوہر الگ ہو کر خون میں مل کر جزوِ بدن بن جاتے ہیں۔ اور کثیف اجزا آنتوں کے راستے سے ہوتے ہوئے خارج ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی انسان ان لطیف جوہروں کو کیمیائی عمل سے الگ کرنا چاہے' اول تو اس میں پوری کامیابی نہیں ہو سکتی۔ لیکن جہاں تک الگ ہو سکتے ہیں وہ براہِ راست جسم کی بقا کے لیے کام نہیں آسکتے۔ فطرت نے غذا کا یہی اصول رکھا ہے کہ اس کی لطافت کثافت کے بغیر بقاے حیات کی ضامن نہیں ہو سکتی۔

ماہرین طبیعیات اب اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ کائناتِ مادی کی اساسی حقیقت ماس اور انرجی ہے۔ یا مادے کی کثیف صورت اس کی طاقت۔ ماس کثیف ہے اور انرجی لطیف۔ مادہ کثیف انرجی میں تبدیل ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر خالی انرجی ہوتی تو کائنات کا وجود نہ ہوتا۔ وجود کے لیے ضروری ہے کہ انرجی کی لطافت کی آمیزش مادے کی اس کثیف صورت کے ساتھ ہو جسے ماس کہتے ہیں۔ تمام مجرد تصورات لطیف ہیں' لیکن خالی مجرد تصورات سے کوئی وجود نہیں بنتا۔ غالبؔ نے اس شعر میں ایک ایسا کلیہ بیان کیا ہے جو موجودات کے ہر شعبے پر قابلِ

اطلاق ہے۔

نہیں گر سرو برگ ادراک معنی

تماشائے نیرنگِ صورت مبارک

دنیا میں جو چیز یا جو مظہر بھی ہے اس کی ایک صورت ہوتی ہے' اور ایک اس کے معنی۔ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ صورت سے معنی کی طرف یا ظاہر سے باطن کی طرف آیا جائے۔ لیکن صرف حکمت ہی انسانی فطرت کا تقاضا نہیں۔ اور انسان کا زندگی کے مختلف شعبوں سے جو تعلق ہے وہ کئی طرح کا ہوتا ہے۔ مثلاً عشق کا جو رابطہ ہے اس میں عقل و ادراک کا براہِ راست کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ انسان عام طور پر جن چیزوں سے لطف اٹھاتا ہے ان کی وہ کوئی عقلی توجیہ نہیں کرتا۔ جذبات اور تاثرات تعقل سے الگ بھی اپنی مستقل حیثیت رکھتے ہیں۔ محبت کرنے والے اس جذبے کی منطقی تحلیل نہیں کیا کرتے بلکہ انسانی تاثرات کی یہ ایک عجیب خصوصیت ہے کہ اگر ان میں معنی ڈھونڈنے کی کوشش کی جائے تو یہ کوشش تاثر کی کیفیت کو یا بالکل فنا کر دیتی ہے یا اسے بدل دیتی ہے۔ ذوقِ جمال میں کوئی استدلال نہیں ہوتا۔ جو شخص موسیقی سے لطف اٹھا رہا ہے وہ اس میں کوئی معنی تلاش نہیں کر رہا۔ خالص موسیقی میں خواہ وہ ساز سے نکل رہی ہو یا انسانی آواز سے' کوئی الفاظ نہیں ہوتے۔ جہاں الفاظ نہیں وہاں معنی کہاں سے آئیں گے۔ کیونکہ نفسِ انسانی میں تاثرات تو بے الفاظ ہوتے ہیں لیکن معانی الفاظ کا جامہ پہننے کے بغیر فضائے نفس میں بھی جلوہ گر نہیں ہوتے۔ ادراکِ معنی کا سرو برگ یا ساز و سامان ہر شخص کے پاس نہیں ہوتا۔ اس کی کمی یا فقدان سے یہ تو ضرور ہے کہ انسانی فطرت کا ایک اہم پہلو بروئے کار نہیں آیا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ انسان دوسری حیثیتوں سے بھی معرا ہو گیا ہے۔ بہت سے لوگ طب اور وظائفِ اعضا کے علم سے ناواقف ہونے پر بھی بعض طبیبوں سے مقابلے میں زیادہ تندرست ہوتے ہیں۔ اسی طرح صرف و نحو جاننے کے بغیر بھی بعض لوگ فصیح البیان ہوتے ہیں۔ اسی طرح عقلی طور پر شاعری کی ماہیت سے ناواقف ہونے پر بھی اچھے خاصے

شاعر ہو سکتے ہیں۔ غرض زندگی کے بہت سے افعال و اعمال ہیں جن کے لیے سروبرگ اور اکِ معنی ایک لازمی شرط نہیں۔ محض نیرنگِ صورت کا تماشا فقط ذوقِ جمال ہی کی تسکین نہیں کرتا۔ بلکہ اور کئی طرح حیات افزا ہو سکتا ہے۔ بغیر ادراکِ معنی کے 'موسیقی' جو محض سروں کا تناسب ہے، غذائے روح بن جاتی ہے۔ صوت کے لحاظ سے یہ محض نیرنگِ صورت ہے۔ لیکن بڑی مبارک صورت ہے۔ صورت اگر معنی نے بنائی ہے تو محض بحیثیت صورت بھی وہ بے معنی نہیں ہو سکتی۔ خواہ معنی کا براہِ راست ادراک نہ کیا جائے۔ نظارہ حسن ظاہری جو تماشائے صورت ہے اس کی نسبت نظیری کا ایک شعر ہے:

روے نکو معالجہ عمر کوتہ است

ایں نسخہ از بیاضِ مسیحا نوشتہ ایم

خوبصورت چہروں کا نظارہ کوتاہی عمر کا علاج ہے یعنی اس سے عمر دراز ہوتی ہے۔ کہتا ہے کہ یہ نسخہ میرا تجویز کردہ نہیں، میں نے اسے طبیب نفس و بدن مسیح کی بیاض میں سے نقل کیا ہے۔

غرض تماشائے نیرنگِ صورت بھی ایسی سرسری اور سطحی چیز نہیں کہ معنویت کے مقابلے میں اسے بالکل بے قیمت سمجھ لیا جائے۔ مصوری جو تماشائے نیرنگِ صورت سے پیدا ہوتی ہے، ایک اعلیٰ درجے کا فنِ لطیف ہے۔ دیگر فنونِ لطیفہ بھی جن کا وظیفہ حسن پسندی، حسن پروری اور حسن کاری زیادہ تر نیرنگِ صورت ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ انسان کی تہذیب و تربیت میں حکمت و اخلاق کے علاوہ ان کا بھی بڑا حصہ ہے۔ غالبؔ خود ایک فنِ لطیف کا ماہر ہے۔ اگرچہ اس کے ساتھ سروبرگِ ادراکِ معنی بھی رکھتا ہے۔ لیکن اس کی طبیعت میں شعریت مقدم ہے اور حکمت موخر، وہ معنی اور صورت دونوں سے لطف حاصل کر سکتا ہے۔ وہ موازنہ اور مقابلہ کر سکتا ہے۔ وہ خوب جانتا ہے کہ ہر شخص ادراکِ معنی کے لیے موزوں نہیں ہوتا۔ اور نہ ہر شخص کے لیے ہر وقت اور ہر حیثیت میں ادراکِ معنی ہی ضروری چیز ہے۔ اسی لیے کہتا ہے کہ اگر ادراکِ معنی کی قوت

کسی میں نہیں یا کسی وقت نہیں تو نہ سہی، زندگی اور اقدار بھی رکھتی ہے۔ تماشائے نیرنگ صورت بھی ایک اعلیٰ درجے کا روح پرور شغل ہے۔ جسے یہ حاصل ہے وہ بھی قابل مبارک باد ہے۔

....

مقصد ہے ناز و غمزہ ولے گفتگو میں کام
چلتا نہیں ہے دشنہ و خنجر کہے بغیر

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

انسان نے جو زبان بنائی وہ مادی چیزوں اور ان کے باہمی روابط کو سمجھنے سمجھانے کے لیے بنائی' اس کے بعد جب اسے نفسی کیفیات' تاثری احوال اور مجرد تصورات کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی تو ان کے لیے زبان موجود نہ تھی جو زبان موجود تھی وہ مادی اشیاء اور ان کے خواص کو بیان کرنے کے لیے وضع ہوئی تھی، مجبوراً یہ کرنا پڑا کہ نفسی کیفیتوں کے لیے بھی مادی الفاظ استعمال کیے جائیں۔ روح کو الفاظ بدن اور مادے سے مستعار لینے پڑے۔ ناز و غمزہ حسن کے لطیف اندازوں کا نام ہے۔ ان کے بیان کے لیے دشنہ و خنجر کے الفاظ استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ حالانکہ دشنہ و خنجر مادی ہتھیار ہیں۔ جنھیں ناز و غمزہ سے کوئی دور کا تعلق بھی معلوم نہیں ہوتا۔ زبان کے اکثر الفاظ مکانی ہوتے ہیں لیکن نفسی کیفیات زمانی ہوتی ہیں۔ زمان ایک نفسی چیز ہے جس کا کوئی مادی وجود نہیں۔ لیکن انسان زمان کو بھی جب قیاس کرتا ہے یا بیان کرنا چاہتا ہے تو مکانی الفاظ استعمال کرتا ہے۔ زمان کو ایک خط کی طرح سمجھتا ہے۔ ایک لکیر ہے جو پیچھے سے کھنچتی ہوئی چلی آرہی ہے' اور آگے کی طرف کھنچتی چلی جارہی ہے۔ وقت کے ناپ تول کے پیمانے اس نے یا شمس و قمر کی حرکات مکانی سے معین کر رکھے ہیں یا دیگر مادی اجسام کی حرکت مکانی سے۔ ناپنا چاہتا ہے زمان کو جو مکانی نہیں۔ لیکن تصورات او[ر] الفاظ مادی اور مکانی ا[ست]عمال کرتا ہے۔ انسان نے خارج کا مطالعہ باطن کے مطالعے سے بہت پہلے کیا اور ساری زبان اسی دور میں بنائی جب وہ خارجی زندگی سے موافقت پیدا کرنے میں کوشاں تھا۔ اسی لیے خارج کے احوال کے بیان کے لیے زبان کے پاس کافی سرمایہ موجود ہے۔ خالص عقلی تصورات اور خالص نفسیاتی کیفیات کے

بیان نے اسے ایسا مجبور کر دیا کہ وہ ناچار پکار اُٹھا:

ہم اور بیان حال کسی دم بہم نہیں — ہم ہیں تو بے سخن ہیں، سخن ہے تو ہم نہیں
احساسِ زندگی ہے تو تابِ رقم نہیں — رفتارِ نبض بود سپردِ قلم نہیں
عنقا کے پر لگے ہیں ہمارے خیال کو — گزرے ہے مثلِ سایہ کہ نقشِ قدم نہیں

انسان حیوانِ ناطق ہے۔ اور زبان ہی اس کا طرۂ امتیاز ہے لیکن اس کی نفسی اور باطنی زندگی نے اتنی لطافتوں اور گہرائیوں میں غوطہ زنی شروع کر دی کہ زبان بیان کا ساتھ نہ دے سکی۔ مشرق و مغرب میں تصوف کا جتنا لٹریچر ہے وہ بس تشابیہ، استعارات، اشارات اور تمثیلات سے لبریز ہے۔ اسلام نے شراب کو حرام قرار دیا لیکن صوفیہ اور شعراء نے اسی ممنوع چیز کو استعارۃً اس کثرت سے برتا کہ مسلمانوں کا بہترین ادب میکدے کی داستان بن گیا۔ اور خمریات ایک مستقل موضوعِ شاعری بن گئی۔ بعض شعراء غالبؔ کی طرح معانی کی شرابِ طہور پیتے تھے، اور مجاز کی شرابِ انگور بھی، ان کے کلام میں ایک دلچسپ ابہام پیدا ہو گیا، چاہو تو یہ شراب سمجھ لو اور چاہو تو وہ شراب۔ حافظؔ شیرازی کو اکثر مسلمان ولی اللہ سمجھتے ہیں۔ اور اس کے کلام کو لسان الغیب۔ تصوّف کے اصول و مسائل میں جابجا حافظؔ کے کلام سے استناد کیا جاتا ہے۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنھیں یہ گمان بھی ہے کہ حافظؔ شرابِ انگور کا بھی ضرور دلدادہ ہو گا کیونکہ اس کے کلام میں ایسے اشعار بھی ملتے ہیں کہ انہیں مجاز سے ہٹا کر حقیقت کی طرف لانا زبردستی کی کھینچا تانی معلوم ہوتی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ خواہ مشاہدۂ حق ہی کی گفتگو ہو، بادہ و ساغر کی اصطلاحات کے استعمال کے بغیر چارہ نہیں۔ ادبیات میں عشق کا بھی یہی حال ہوا۔ عشق کی سینکڑوں قسمیں ہیں لیکن سب سے زیادہ مشہور قسم وہی جنون ہے جو عام طور پر شباب میں طاری ہوتا ہے۔ عشق نے جب جنسی جذبات سے اوپر پرواز کی اور لطیف تر محبوب اس کے سامنے آئے تو اظہارِ تاثرات کے لیے جنسی زبان ہی کو مجبوراً استعمال کرنا پڑا۔ فرائڈ مشہور ماہرِ نفسیات اس نتیجے پر پہنچا کہ روحانیات میں جو جنسی زبان استعمال کی جاتی ہے وہ زبان کی مجبوری کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس کی وجہ یہ

ہے کہ ساری روحانیات حقیقت میں جنسی جذبات ہی کی لطیف ساختہ صورت ہے۔ روحانیت خواہ کسی لباس میں پیش کی جائے اس کی تہ میں جنسی جذبات ہی ہوتے ہیں۔ لیکن کوئی مفکر جس کا مذہب فرائڈ کی طرح خالص مادّیت اور حیوانیت نہیں، فرائڈ کی اس توجیہ کو تسلیم نہیں کرتا۔ یہ صحیح ہے کہ جنسی جذبہ ایک بڑا قوی جذبہ ہے۔ اور خاص حالات میں وہ ساری زندگی پر اپنا رنگ چڑھادیتا ہے۔ اور ادب لطیف بہت کچھ اس کا مرہونِ منّت ہے۔ لیکن یہ کہنا بہت زیادتی معلوم ہوتی ہے کہ انسان کے تمام نصب العین اور اس کی تمام آرزوئیں اسی ایک جذبے کے زیرِ نگیں ہیں۔ اللہ والوں نے کثرت سے جنسی عشق کی زبان استعمال کی ہے، لیکن یہ استعمال اسی مجبوری کی وجہ سے ہے جو غالب نے بیان کی ہے۔ حق اس قدر ورالور ہے کہ زبان تو ایک طرف خیال و قیاس و گمان و وہم سے بھی بالاتر ہے۔ اگر اسے محسوس کرنے والا شراب یا عشق مجازی کی اصطلاحیں استعمال کرے تو اس پر یہ بدگمانی کرنا ظلم معلوم ہوتا ہے کہ جسمانی جذبات ہی نے لطیف صورت اختیار کرلی ہے:

حق را ز دلِ خالی از اندیشہ طلب کن
از شیشہ بے مے مئے بے شیشہ طلب کن

صائبؔ

ہرچہ اندیشی پذیرائے فناست
آنچہ در اندیشہ ناید آں خداست

مذہب نے خدا کے صفات کو بھی انسانی صفات ہی پر قیاس کیا ہے۔ حالانکہ ہر بلند مذہب کو اس کا احساس ہے کہ خدا کی صفاتِ مطلقہ انسانی صفات کے ہم رنگ نہیں ہو سکتیں۔ لامحدود کو محدود پر قیاس کرنا درست نہیں۔ مگر یہ بھی کچھ انسانی نفس کی مجبوری ہے اور کچھ انسان کی زبان کی۔ اگر کوئی عالم ماورائے حیات ہے تو قرینِ قیاس یہی ہے کہ وہاں نہ ہمارے زمان و مکان کے سانچے ہوں گے نہ ہمارے یہ بدن اور نہ یہ حواس۔ لیکن مذہب کو آخرت اور جزاو سزا کے متعلق کچھ نہ کچھ کہنا پڑتا ہے۔ بیان کے لیے یہی حواس کی زبان ہے۔ حیاتِ

طیبہ کے لازمی نتیجے کے طور پر جو سرور و سکون حاصل ہوگا اس کے لیے جنت کا نقشہ کھینچنا پڑتا ہے۔ یہ نقشہ حواس ہی کی زبان میں کھینچا جا سکتا ہے۔ جن نفوس میں لطیف تر سرور و شعور کا کوئی وجدان نہیں ہوتا، وہ ان تمام مادی نقشوں کو استعارہ نہیں بلکہ جسمانی اور مادی حقیقت سمجھتے ہیں۔ صوفیہ اور حکما کا طبقہ اس ظاہر پرستی اور حواس پرستی کا منکر ہوتا ہے۔ لیکن عوام کا عقیدہ جسمانی اور مادی ہی رہتا ہے۔ یہ زبان کی مجبوریاں ہی ہیں جنھوں نے مذہبی عقائد کے روحانی سطح تک اٹھنے میں رکاوٹ پیدا کی ہے۔

پاتے نہیں جب راہ تو چڑھ جاتے ہیں نالے
رُکتی ہے مری طبع تو ہوتی ہے رواں اَور

شاعری کی نفسیات کا یہ ایک دلچسپ مسئلہ ہے کہ اچھی شاعری کس قسم کی نفسیاتی کیفیات سے پیدا ہوتی ہے۔ یہاں اس مصنوعی شاعری سے بحث نہیں اور نہ ان شاعروں سے بحث ہے جنھیں حضرت جگر مرادآبادی کاریگرانِ شعر کہتے ہیں۔ جو شخص عاشق نہیں اور عاشقانہ غزلیں موزوں کرتا ہے وہ الفاظ اور اوزان کا ایک کاریگر ہے شاعر نہیں۔ یا جس نے بھی شراب نہیں پی اور خمریات کا ایک دیوان مرتب کر دیا، وہ بھی صناع ہے شاعر نہیں۔ حقیقی شاعری حقیقی تاثرات کا جچے تلے اوزان اور الفاظ میں اظہار ہے۔ جنھیں مبدءِ فیاض سے شاعری کا ملکہ ودیعت کیا گیا ہے، ان کی طبیعتیں حساس ہوتی ہیں، ان پر اثرات زیادہ گہرے ہوتے ہیں۔ اکثر تاثرات ایسے ہیں جن کی شدت کا مدار زندگی کی رکاوٹوں پر ہوتا ہے۔ بعض حکما کا خیال ہے کہ انسان کے اندر جو عام شعور ہے وہ بھی زندگی کی رکاوٹوں سے پیدا ہوا ہے۔ اگر خارجی ماحول سے انسان کی کامل موافقت ہوتی تو شعور کی بھی ضرورت پیش نہ آتی۔ شاعری کی بے شمار قسمیں ہیں، ان میں سے عشقیہ شاعری سب سے زیادہ عام اور مشہور ہے۔ اور اصناف کو چھوڑ کر اسی صنف پر غور کیجیے۔ اگر ایک شاعر کو کسی سے عشق ہو جائے اور حصولِ مقصود میں اسے کوئی مزاحمت پیش نہ آئے تو کیا اس میں عشق کی آگ بھڑک سکتی ہے۔ عشق کی ساری خونچکاں داستان مزاحمتوں اور ناکامیوں کی داستان ہوتی ہے۔ اگر اتفاق

غالب اکثر زندگی کو ایک دریائے رواں سے تشبیہ دیتا ہے۔ اور اسی تشبیہ سے زندگی کے متعلق لطیف نکات پیدا کرتا ہے۔ شعر کی آفرینش کے متعلق بھی اس نے اسی تشبیہ سے کام لیا ہے۔ جب ندی نالے کے بہاؤ میں کوئی رکاوٹ نہ ہو تو ان کا پانی ایک خاص سطح سے اوپر نہیں بڑھتا۔ لیکن آگے کہیں بڑی رکاوٹ آجائے اور وہ راہ نہ پاسکیں تو پانی چڑھنا شروع ہو جاتا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ اسی طرح آفرینشِ سخن بھی رکاوٹوں کی وجہ سے بڑھ جاتی ہے۔ یہ تشبیہ بڑی بلیغ اور عینِ حقیقت ہے۔ اس سے شاعر کی نفسیات اور شعر کی ماہیت پر بھی بڑی روشنی پڑتی ہے:

دیگر زساز بیخودی ما صدائے مجو　　آوازے از گسستنِ تار خودیم ما

....

نہ گل نغمہ ہوں نہ پردۂ ساز　　میں ہوں اپنی شکست کی آواز

شاعر زندگی کی رکاوٹوں سے جب شکست کھاتا ہے تو شکست کی آواز شعر بن جاتی ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ شاعر شکست سے شکستہ دل ہو کر یاس کے بھنور میں غرق ہو جائے۔ وہ رکاٹوں کے مقابلے کے لیے امید افزا اور ہمت آفریں تصورات اور تاثرات بھی پیدا کر سکتا ہے۔ تسکین کے سامان تیار کرنا یہ بھی اس کی فطرت اور اس کے فن کا ایک جزو ہے۔ لیکن اس قسم کی سخن آفرینی کے لیے بھی مقدم یہ ہے کہ زندگی نے اس کی تمناؤں کے راستے میں بڑی رکاوٹیں ڈالی ہوں۔ رکاوٹیں جس قدر زیادہ ہوں گی اسی قدر وہ ان پر غالب آنے کے لیے جذبات کو اُبھارے گا۔ شاعری بھی زندگی کے اس عام اصول کے ماتحت ہے کہ اگر رکاوٹیں نہ ہوں تو حیات انسانی میں کوئی ترقی نہ ہو۔

گر تجھ کو ہے یقینِ اجابت دعا نہ مانگ
یعنی بغیر یک دلِ بے مدعا نہ مانگ

اگر تجھے کسی وقت یہ یقین ہو جائے کہ اگر کوئی دعا مانگوں تو قبول ہو جائے گی تو بس یہی ایک دعا مانگ کہ الٰہی میرے دل کو بے مدعا کر دے۔ یہاں فوراً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ

ہے کہیں عشق کامیاب ہو گیا تو کامیابی کے ساتھ ہی اس میں آگ یا تو خوشگوار ہلکی ہلکی گرمی میں تبدیل ہو جائے گی یا ٹھنڈی پڑ جائے گی۔ ہر قسم کی ترقی کا مدار بھی زندگی کی رکاوٹوں پر ہے۔ ان رکاوٹوں کے متعلق مختلف قسم کے انسانوں کا ردِ عمل مختلف قسم کا ہوتا ہے۔ کوئی عملی جدوجہد سے اُن پر غالب آنے کی کوشش کرتا ہے، کوئی ان کے متعلق غور و فکر کرتا ہے۔ اور کچھ لوگ ایسے ہیں کہ اُن کے جذبات ان رکاوٹوں سے بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ جذبات اگر بیان ہو جائیں تو اُن میں ایک گونہ تسکین پیدا ہو جاتی ہے۔ شاعر میں یہ قدرت ہوتی ہے کہ جو کچھ اس کے سینے میں موجزن ہے یا بہت سے دلوں میں جذبات کی لہریں پیدا کر رہا ہے، اسے دل نشین طریقے سے بیان کر دے۔ شاعر عملی جدوجہد سے خارجی رکاوٹوں کو رفع نہیں کرتا۔ وہ ان رکاوٹوں سے پیدا شدہ تاثرات کو دل کش سخن میں تبدیل کر دیتا ہے۔ یہ ایک مسلمہ تجربہ ہے کہ بہترین موسیقی وہ ہوتی ہے جس میں ساز کے ساتھ سوز بھی ہو۔ موسیقی شعر کا بھی ایک جزو لاینفک ہے۔ اس لیے اعلیٰ درجے کی شاعری میں بھی سوز کا ہونا لازم ہے جیسا کہ اقبالؔ نے کہا ہے زندگی کی صداقتیں اگر ٹھنڈے طریقے سے بیان کی جائیں تو اسے حکمت کہتے ہیں، لیکن جب سوزِ دل ان میں شامل ہو جائے تو وہ شعر بن جاتی ہیں:

حق اگر سوزے نہ دارد حکمت است
شعر مے گردد چو سوز از دل گرفت

اب ذرا سوچیے کہ زندگی میں سوز کہاں سے پیدا ہوتا ہے۔ سوز تمنا کی ناکامی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ محرومی اور ناکامی انسانی زندگی کے ساتھ ساتھ لگی ہوئی ہے۔ اسی لیے عرفیؔ کہتا ہے:

اے متاعِ درد در بازارِ جاں انداختہ
گوہرِ ہر سود در جیبِ زیاں انداختہ

انسانی زندگی متاعِ درد ہی کی گرم بازاری ہے۔ اور انسان کو جو کچھ نفع حاصل ہوتا ہے وہ بھی کسی نہ کسی نقصان ہی کی جیب میں سے نکالا جاتا ہے۔ شاعری کا فنِ لطیف بھی محرومی ہی کی جیب میں سے نکلتا ہے۔ شاعر کو جس قدر زیادہ رکاوٹ اور محرومی کا احساس ہوتا ہے اسی قدر اس کی طبیعت شعر موزوں کرنے میں زیادہ رواں ہوتی ہے۔

اس سے پہلے بھی غالبؔ کے بعض اشعار کی شرح میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ

اگر کوئی بدعاشہ ہو تو زندہ رہنے کی کیا ضرورت ہے۔ حیات بے مقصود بے سود ہو جائے گی۔ اس شعر میں بدعا سے مراد شخصی اور ذاتی اغراض ہیں جنھیں اکثر لوگ زندگی کے اصولوں کو سمجھے کے بغیر اور ان کی مطابقت میں نشو و نما حتی الوسع جد و جہد کرنے کے بغیر گدایانہ انداز میں خدا سے مانگتے ہیں۔ خدا نے فطرت کے کچھ معین قوانین بنا رکھے ہیں۔ اور حیات و کائنات کا مدار انھیں قوانین کی پابندی پر ہے۔ زید اور عمرو کی انفرادی خواہشیں لا انتہا ہوتی ہیں۔ اور اکثر باہم متصادم و متضاد، کسی انسان کو یقین سے یہ معلوم بھی نہیں ہو سکتا کہ کیا چیز اس کے لیے حقیقت میں مفید اور کیا بات مضر ہو گی۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے عسٰی ان تکرھوا شیئاً فھو خیراً لکم وعسٰی ان تحبوا شیئاً فھو شراً لکم۔ ہو سکتا ہے کہ تم ایک چیز سے نفرت کرو لیکن وہ تمھارے لیے مفید ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تم کسی چیز سے محبت کرو اور وہ تمھارے لیے اچھی نہ ہو۔ اسی لیے اسلام نے جو اصل دعا سکھائی ہے اور جسے پانچ وقت نمازوں میں کئی بار دہرایا جاتا ہے، وہ صرف صراط مستقیم پر چلنے کی تمنا اور طلب توفیق ہے۔ اس دعا میں سوا راہ راست کے کسی خاص چیز کی طلب نہیں، ایسی ہی دعا حکمت الہیہ اور مشیت ایزدی کے موافق ہو سکتی ہے۔ اسی طرح جب کوئی شخص یہ دعا مانگتا ہے کہ اے خدا مجھے دنیا اور آخرت میں بھلائی دے، تو اس میں بھی کسی مخصوص چیز کا تقاضا نہیں۔ ایسی دعا اگر حضورِ قلب سے ہو تو ضرور پوری ہو گی کیونکہ یہ منشاء الٰہی اور آئینِ حیات کے موافق ہے۔ خاص خاص مقاصد کے لیے دعائیں تو بعض اوقات ایسی ہوتی ہیں کہ اگر وہ قبول کر لی جائیں تو دعا مانگنے والا اور شاید اس کے ساتھ بہت سے اور لوگ بھی ہلاک ہو جائیں۔ عارف رومی بھی یہی کہتا ہے:

بس دعائے کان فناہست و ہلاک
از کریمی نشنود یزدانِ پاک

یعنی بہت سی دعائیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کی قبولیت سے تباہی آجائے، اسی لیے خدا اپنی کریمی کی وجہ سے ایسی دعاؤں کو نہیں سنتا۔ کئی حکما اور اولیا اللہ ایسے گزرے ہیں جو

مخصوص چیزوں کے لیے دعا کرنے کو جائز نہ سمجھتے تھے۔ خدا کے سامنے اپنی آرزوئیں بھی پیش کرتے تھے۔ سعدی فرماتے ہیں:

راز دل باتو بگویم کہ خداوند منی
یا نہ گویم کہ تو خود مطلعی بر اسرار

اے خدا چاہتا ہوں کہ رازِ دل تجھ سے کہوں کیونکہ تو میرا مالک ہے یا نہ کہوں، کیونکہ تو خود میرے اسرار پر اطلاع رکھتا ہے۔ اقبال بھی کہتا ہے۔ تو دعا کر رہا ہے کہ تیری آرزو پوری ہو، مگر تیرے لیے میری دعا یہ ہے کہ تیری آرزو ہی بدل جائے یہ تو نہیں ہو سکتا کہ تیری دعا سے نظامِ فطرت تیرے لیے بدلے۔ لیکن ہاں تیری دعا سے یہ ہو سکتا ہے کہ خود تو بدل جائے۔ اگر بے غرض زندگی، صراط مستقیم اور حیات طیبہ کے لیے دعا ہوگی تو ایسی حالت میں دل کی حالت کو دلِ بے مدعا کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ کوئی ادنیٰ عارضی اور ذاتی اغراض اس میں نہیں۔ جنت کی لذات کے حصول کے لیے عبادت کرنا یا دوزخ کے جسمانی عذاب سے خوف زدہ ہو کر گڑگڑا کر دعائیں مانگنا عبادت کو آلودۂ غرض کر دیتا ہے۔

آتا ہے داغ حسرتِ دل کا شمار یاد
مجھ سے مِرے گنہ کا حساب اے خدا نہ مانگ

غالب اپنی عملی زندگی میں عام انسانوں کی طرح خواہشوں کا بندہ تھا۔ ادنیٰ اور اعلیٰ خواہشیں بھی عام طور پر انسانوں کے دلوں میں پیدا ہوتی ہیں۔ وہ اس کے سینے میں بھی ابھرتی تھیں۔ اس کے اندر آرزوؤں کا تلاطم شاید دوسروں سے زیادہ ہی ہو:

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

بہت سی خواہشوں کو وہ گنہگاری سمجھتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود ان کا مرتکب تھا یا ارتکاب کی تمنا رکھتا تھا۔ جا بجا اس کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی زندگی سے خوش نہیں اور اسے حیاتِ صالحہ نہیں سمجھتا۔ اس کی سیرت کے بعض پہلو قابلِ ستائش نہیں، لیکن

بعض ایسے بھی ہیں کہ ان کی خامی اور کوتاہی خود اس پر بھی واضح ہے۔ لیکن تاب سخن اکثر جرأت آموز ہوتی ہے۔ اور خدا کی جناب میں بھی گستاخی سے گریز نہیں کرتی۔ دل میں یہ ہوتا ہے کہ خدا بھی میرے انداز بیان کی داد دے گا۔ اور اس گستاخی کا مجھ سے کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔ تعلی کا مرض اکثر شعرا میں پایا جاتا ہے۔ عرفیؔ یا اقبالؔ کی طرح کے حکمت شعار شعرا بھی اس سے بری معلوم نہیں ہوتے۔ شکوہ اس زور سے کرتے ہیں کہ گویا عدالت میں کھڑے ہوئے اپنی صفائی پیش کرنے کے علاوہ مدعی اور قاضی دونوں پر الٹے الزامات لگا رہے ہیں۔ دیکھئے اقبالؔ کیا کہتا ہے:

چپ رہ نہ سکا حضرتِ یزداں میں بھی اقبالؔ
کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا مُنہ بند

اور میدانِ محشر میں:

یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

کبھی خدا سے کہتا ہے:

کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے
بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ہرجائی ہے

غالبؔ نے ایک فارسی مثنوی تقریباً پوری اس موضوع پر لکھ ڈالی ہے کہ میں محشر میں عدالتِ خداوندی میں پیش ہوا اور اجازت طلب کی کہ میں اپنے متعلق صفائی پیش کروں، یہ اجازت اسے مرحمت ہوگئی۔ اس کے بعد اس نے کمال جرأت سے جو گستاخی کی حد تک پہنچ گئی ہے، اپنی زندگی کا نقشہ کھینچتے ہوئے کھلے بندوں اس خدا پر الزامات کی بوچھاڑ کی ہے جس نے اس طرح کی زندگی بخشی۔ ان الزامات میں بھی غالبؔ نے وہی بات دہرائی ہے جسے اس نے اس شعر میں بیان کیا ہے۔ بہت اچھا اگر گناہوں کا حساب لینا ہے تو لے لیکن دوسری طرف میری حسرتوں کو بھی شمار کرلے۔ پھر موازنہ کرکے دیکھ لے کہ گناہوں کی تعداد زیادہ نکلتی ہے یا حسرتوں کی۔ اب سوال یہ ہے کہ حسرتیں کوئی نیکیاں تو نہیں جنھیں

بہ تمنائے گوشت مُردن بہ

زتقاضائے زشتِ قصاباں

شراب خوری کا حساب لینا ہے تو جمشید جیسے لوگوں سے لے۔ اس مفلس شرابی سے کیا حساب لیتا ہے، جس کی گناہگاری میں بھی حسرت کی آمیزش رہتی تھی:

اگر یافتم بادہ ساغر شکست

وگر تافتم رشتہ گوہر شکست

شراب میسّر آئی تو پیالہ ٹوٹ گیا۔ موتی پرونے کے لیے دھاگا بٹنے لگے تو موتی ٹوٹ گیا۔

ناکردہ گناہوں کی حسرتوں کا الزام خدا پر دھرتا ہے۔ اسے چاہیے تھا کہ یا آرزوئیں پیدا نہ کرتا یا انھیں پیدا کر کے ممنوع قرار نہ دیتا، یا ان کے پورا ہونے کے سامان مہیا کرتا:

ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی ملے داد

یارب اگر ان کردہ گناہوں کی سزا ہے

اسے یقین ہے کہ اگر حسرتیں بھی شمار ہو جائیں اور گویا یہ ہمارا قرض خدا کے ذمّے ہو تو گناہوں کا پلڑا اس کے مقابلے میں ہلکا ہی رہے گا۔ اس قسم کا حساب کتاب ہو تو از روئے انصاف ضرور نجات ملنی چاہیے۔

غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو بیش از یک نفس

برق سے کرتے ہیں روشن شمع ماتم خانہ ہم

زندگی علائق کا نام ہے اور ان علائق کی کوئی انتہا نہیں۔ طبیعت کو بیک وقت کئی کئی چیزوں سے علاقہ ہوتا ہے۔ ہر علاقہ نفس کو پابہ زنجیر کرتا ہے۔ مطلقاً آزاد تو وہ ہوگا جو کسی تعلق سے بھی پابستہ نہ ہو۔ لیکن کیا یہ ممکن ہے:

کہ کرد قطع، کدام شد آزاد

بریدہ زہمہ با خدا گرفتار است

دوسرے پلڑے میں رکھ کر گناہوں کے ساتھ تولا جائے۔ اور اگر یہ گناہوں سے زیادہ وزنی نکلیں تو از روئے حساب نجات ہو جائے۔ غالب کا رندانہ تصور یہ ہے کہ گناہ تو اسے کہتا ہے جو میں نے تیرے خلاف کیا۔ اس کے مقابلے میں حسرت آفرینی وہ ہے جو تو نے کی ہے۔ خواہشیں پیدا کر دیں اور ان کے پورا ہونے کے سامان مہیا نہ کیے۔ فارسی مثنویوں میں اس نے ذرا کھل کر تشریح کی ہے۔ کہتا ہے: بڑے سے بڑا گناہ میرا آخر یہی ہے کہ میں شراب پیتا تھا لیکن میری زندگی میں اندوہ تو نے پیدا کیا۔ اور ساتھ ہی شراب کو اندوہ ربا بنایا۔ تو بھلا اس میں میرا کیا قصور ہے:

مگر مے کہ آتش بگورم ازوست

ہنگامہ پرواز مورم ازوست

میری قبر میں آگ اسی شراب نے ڈالی ہے جس کی وجہ سے زندگی میں تھوڑی سی چیونٹی کی سی اڑان مجھ میں آجاتی تھی:

دل اندوہگین وے اندہ ربا

چہ می کردم اے بندہ پرور خدا

دل میرا غم زدہ اور شراب غم غلط کرنے کا نسخہ۔ اے بندہ پرور میں اگر ایسا نہ کرتا تو کیا کرتا۔ دیکھیے کہ بندہ پرور کا خطاب یہاں کس موزونیت سے لایا ہے۔ غم کے علاج کے لیے شراب کا پیدا کرنا بندہ پروری ہی تو ہے۔

کسی اور شرابی کا شعر ہے:

غم کی دوا مرض کی شفاء یعنی یہ شراب

کیا جانے بے نیاز نے کیونکر حرام کی

لیکن کہتا ہے کہ شراب نوشی کی گنہگاری بھی تو میں دل کھول کر نہ کر سکا۔ کبھی ملی کبھی نہ ملی اور قرض کی پیتے رہے تو قرضخواہوں کے تقاضائے زشت نے ناک میں دم کر دیا اور سب مزا کرکرا ہو گیا:

اسی مضمون کو اقبالؔ نے ایک اور رنگ میں ادا کیا ہے۔

وہ چیز نام ہے دنیا میں جس کا آزادی
سنی ضرور ہے دیکھی کہیں نہیں میں نے

اگر حقیقت یہ ہے تو آزاد انسان سے کیا مراد ہو سکتی ہے۔ اور قابل حصول آزادی کا نصب العین کیا ہو سکتا ہے۔ مذہب کی بلند ترین شکل میں اس مشکل کا یہ حل پیش کیا گیا ہے کہ انسان کا ضروری فرائض اور دنیا کی نعمتوں سے رابطہ تو ضرور ہو۔ کیونکہ اس کے بغیر زندگی خالی اور بے معنی ہو جائے گی۔ لیکن کوئی تعلق اس قسم کا نہ ہو کہ وہ روح کو جکڑ لے اور اس طرح اس میں سرایت کر جائے کہ روح کی کوئی مستقل اور آزاد حیثیت باقی نہ رہے۔ سب سے زیادہ رنج والم اسی شخص کو ہو گا جس نے اپنی آرزوئیں اور حاجتیں بہت بڑھالی ہوں۔ اور ہر حاجت روح کو اپنی شدید گرفت میں لے آئے۔ جو حاجت پوری نہ ہو گی وہ غم پیدا کرے گی۔ اور جب تک پوری نہ ہو گی دل اندوہگین رہے گا۔ آزادگی کا مطمح نظر یہ ہے کہ روح کسی شے سے اس طرح ہم وجود اور ہم رنگ نہ ہو جائے کہ اس کے عدمِ حصول یا فقدان سے اسے قلق ہو۔ اپنے فرائض ادا کرے لیکن ان کے ثمرات و نتائج میں دل نہ اٹکائے۔ صوفیہ کہتے ہیں کہ دنیا میں اس طرح رہنا چاہیے جس طرح بطخ پانی میں رہتی ہے۔ اس کے پر خدا نے ایسے چکنے بنائے ہیں کہ پانی ان پر ٹھہر نہیں سکتا۔ وہ پانی میں رہتے ہوئے بھی گویا پانی سے الگ رہتی ہے۔ کسی چیز کے نہ ملنے یا فوت ہو جانے کا غم اگر دل کو اس طرح لگ جائے کہ گھن کی طرح اسے اندر اندر سے کھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ دل نے اپنی تمام تر زندگی اس ایک چیز سے وابستہ کر رکھی تھی۔ دل جو خدا کا گھر ہے اور لامتناہی امکانات کی صلاحیت رکھتا ہے، اس کو اتنا تنگ اور کم ظرف بنا لینا کہ کسی ایک چیز کے عدمِ حصول سے فنا ہونے لگے، زندگی سے نہایت درجے کی ناانصافی ہے۔ قرآن اللہ والوں کی کامیاب زندگی کا جب بھی نقشہ کھینچتا ہے تو یہی کہتا ہے کہ وہ غم اور خوف سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ الاانّ اولیاء اللہ لا خوف علیھم و لا ھم یحزنون۔ یہ ایک نصب العینی مقام ہے جو کم لوگوں کو

نصیب ہو سکتا ہے۔ اس سے ذرا اتر کر ان آزادوں کا مقام ہے جن کا ذکر غالب نے اس شعر میں کیا ہے کہ بتقاضائے بشریت انھیں غم ہوتا تو ہے لیکن ایک لمحے سے زیادہ نہیں ہوتا۔ کسی بڑے نقصان سے یا کسی عزیز و محبوب کی موت سے انھیں صدمہ تو ہوگا لیکن یہ صدمہ جلد گزر جائے گا اور یاس کو روح پر قابض نہ ہونے دے گا۔ رحمت الٰہی زندگی کی عارضی زحمت پر بہت جلد غالب آجائے گی۔ دنیا کی چیزوں کے لیے غم کو دل پر محیط کر لینا اپنی روح کی بے قدری کرنا ہے۔ اگر کسی چیز کی تباہی سے دل تباہ ہونے لگے تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ دل دل نہ تھا بلکہ وہ چیز بن گیا تھا۔ غالب کہتا ہے کہ غم کو چشمکِ برق کی طرح آناً فاناً گزر جانا چاہیے۔ آزادوں کی روش یہی ہے۔ ان کے ماتم خانے کی شمع مسلسل نہیں جلتی کہ غم کا نقشہ ہمیشہ نظر کے سامنے رہے۔ اگر روح کا تعلق کسی چیز سے شدید ہوگا تو اس کے فقدان کے غم میں یہ شمع مسلسل جلتی رہے گی۔ آزادوں کا تعلق کسی چیز سے بھی اس انداز کا نہیں ہوتا۔

دنیا میں انسان کو سب سے زیادہ مال سے وابستگی ہوتی ہے۔ اس کی آرزو میں وہ جدوجہد کرتا ہے' اسی کے نقصان سے اس میں غم پیدا ہوتا ہے' اور اسی کے نقصان کا احتمال اس پر خوف طاری رکھتا ہے۔ اگر مال کی محبت انسان میں اس قدر شدید نہ ہو تو اس کی زندگی کا بیشتر حصہ غم و خوف سے آزاد ہو جائے، اگر پورا ولی نہیں تو نیم ولی ضرور بن جائے۔ مال کی انسان کو ضرورت ہے لیکن وہ ہمیشہ ضرورت سے زیادہ کا طالب ہوتا ہے۔ اور یہی شوق تکاثر اسے ہلاک کرتا رہتا ہے۔ عارف رومیؒ نے بتایا ہے کہ مال کا تعلق انسانی زندگی سے کیسا ہونا چاہیے:

مال را گر بہر دیں باشی حمول نعم مالٌ صالحٌ گفتا رسولؐ
آب در کشتی ہلاک کشتی است زیرِ کشتی بہر کشتی پشتی است

اگر نیکی کے اغراض کے لیے مال چاہیے تو ایسا مال مالِ صالح ہے جسے رسولؐ بھی نعمت قرار دیتے ہیں۔ زندگی کے لیے مال کی اس طرح ضرورت ہے جس طرح کشتی کے چلنے کے لیے اس کے نیچے ضروری مقدار پانی کی ہونی چاہیے۔ پانی جب تک کشتی کے نیچے ہے،

اس کے لیے روانی کا سبب اور سہارا ہے۔ لیکن یہی پانی اگر کشتی کے اندر داخل ہو جائے تو اسے ڈبو دے گا۔ دنیا عالم اسباب ہے۔ ہر مقصد کے حصول کے لیے اسباب کا مہیا کرنا فرض ہے۔ لیکن اسباب سے ایسی دل بستگی نہ ہونی چاہیے کہ وہ روح کے اندر داخل ہو جائیں اور حاصل نہ ہونے پر اس میں اندوہ پیدا کریں۔ تعلقات دنیا میں رہتے ہوئے بھی بے تعلقی' اسی کا نام روحانیت ہے جو حقیقی آزادی کا نصب العین بھی ہے۔ ہوا و ہوس کے بندے کہاں سے آزاد ہو سکتے ہیں۔

شاہ عبدالقادر جیلانیؒ کے سوانح میں لکھا ہے کہ ملک التجار ہونے کی حیثیت سے ان کے مال تجارت کے جہاز چلتے تھے۔ ایک مرتبہ ان کے ایک گماشتے نے خبر دی: ''اطلاع ملی ہے کہ آپ کا فلاں فلاں جہاز سمندر میں غرق ہو گیا ہے'' سن کر فرمایا: الحمدِللہ۔ کچھ روز بعد پھر وہی گماشتہ یہ خوشخبری لے کر آیا کہ وہ پہلی اطلاع غلط نکلی جہاز صحیح سلامت ہے۔ پھر سن کر فرمایا: الحمدِللہ۔ گماشتے نے دست بستہ عرض کی کہ یہ شکرانے کا الحمد للہ تو سمجھ میں آیا ہے، لیکن پہلی مرتبہ حضور نے نقصان پر الحمدِللہ فرمایا تھا، وہ سمجھ میں نہ آیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: ''حقیقت میں تمہاری سمجھ میں نہ وہ آیا اور نہ یہ آیا۔ تم سمجھتے ہو کہ میں مال کے نفع و نقصان کے خیال میں تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ جب تم نے نقصان کی خبر دی تو میں نے اپنے قلب کی طرف دیکھا کہ اسے چوٹ لگی یا نہیں' دیکھا کہ کوئی چوٹ نہیں لگی۔ قلب کے اس حالت پر پہنچنے کا میں نے شکر ادا کیا۔ پھر تم نے مال کی سلامتی کی اطلاع دی تو میں نے اپنے قلب پر نظر کی کہ یہ مال سے خوش ہوا یا نہیں۔ دیکھا تو وہ اپنی اصلی حالت پر تھا۔ اس پر پھر میں نے خدا کا شکر ادا کیا کہ اس میں مال کی محبت نہیں''۔ شاہ صاحب کا روحانی مقام بہت ارفع ہے۔ پاکیزہ نفس لوگ بھی وہاں تک کم پہنچتے ہیں۔ غالبؔ نے ان آزادوں کا ذکر کیا ہے جن کے نفس پر غم کا ایک حملہ ضرور ہوتا ہے۔ لیکن وہ جلدی سے اس پر غالب آجاتے ہیں۔ یہ انداز بھی بہت قابل تعریف ہے اور بہت کم ایسے لوگ ہیں جنہیں یہ میسر آتا ہے۔

حافظؔ شیرازی فرماتے ہیں:

دے با غم بسر بردن جہاں یکسر نمے ارزد

بے بفروش دلق ما کزیں بہتر نمے ارزد

سارے جہاں کی مجموعی قیمت بھی اتنی نہیں کہ اس کی خاطر ایک دم بھی غم میں بسر کیا جائے۔ انسانی روح کی قیمت سارے جہان سے زیادہ ہے۔

اگلے وقتوں کے ہیں یہ لوگ انھیں کچھ نہ کہو

جو مے و نغمہ کو اندوہ رُبا کہتے ہیں

عام خیال یہ ہے کہ شراب سے غم غلط ہوتا ہے۔ موسیقی کی نسبت بھی یہی عام گمان ہے کہ گانا باعثِ تفریح ہوتا ہے۔ غالب کہتا ہے کہ یہ خیال پیچھے سے چلا آتا ہے۔ اور بہت سے سادہ دل بزرگ جنھیں مے و نغمہ کی حقیقت کا علم نہیں، یونہی سمجھتے ہیں۔ ان سے اس بارے میں بحث کرنا بے کار ہے۔ انھیں ان کیفیتوں کا کچھ تجربہ نہیں جو خاص قسم کے دلوں میں مے و نغمہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ نغمہ شراب کے اثرات کا استقرا کرنے والوں کی تحقیق یہ ہے کہ شراب کا اثر مختلف طبائع پر مختلف ہوتا ہے۔ ایک اثر تو عام ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نفس پر سے معاشرتی احتساب اور اخلاق و آداب کی پیدا کردہ رکاوٹیں ہٹ جاتی ہیں اور انسان کے تحت الشعور میں جو آرزوئیں یا تصورات دبے ہوتے ہیں، وہ بے روک ٹوک ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ لاطینی زبان میں ایک محاورہ ہے کہ "شراب حق گو ہوتی ہے"۔ یعنی شراب کے نشے میں آدمی ان باتوں کے متعلق بھی سچ بولنے لگتا ہے جن کی بابت اسے عالم صحو میں راست گوئی کی جرأت نہ ہوتی تھی۔ پنجابی زبان میں بھی اسی طرح کا ایک محاورہ ہے "مد پلاؤ اور ذات پہچانو"۔ انسان کی اصلیت بہت کچھ اس کے تحت الشعور میں ہوتی ہے۔ شراب اس تحت الشعور میں سے بہت کچھ ابھار کر باہر لے آتی ہے۔ شراب کے ہلکے نشے میں بعض لوگوں نے جو نظم اور نثر لکھی ہے، اس میں اعلیٰ درجے کے حکیمانہ افکار اور بلند پایہ اشعار ملتے ہیں۔ اسی طرح نہایت شریفانہ جذبات کا اظہار بھی ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں میں مے کی اندوہ ربائی کم ہوتی ہے۔ اس کے مقابلے میں حسن آفرینی، حقائق شناسی اور افکار آفرینی زیادہ ہوتی

نشے کی زیادتی شیرازہ افکار کو منتشر کر دیتی ہے۔ لیکن ہلکے سرور اور لطیف سرشاری میں افکار منتشر نہیں ہوتے۔ بلکہ خاص انداز میں منظم ہو جاتے ہیں۔ غالب شراب بہت کم مقدار میں پیتا تھا۔ لیکن اشعار کہنے سے پہلے تھوڑی سی پی لیتا تھا۔ خصوصاً سردی کے زمانے میں اس کی زیادہ ضرورت محسوس کرتا تھا:

بے مے نہ کند در کفِ من خامہ روانی
سرد است ہوا آتشِ بے دود کجایی

غالب کہتا ہے کہ شراب کے بغیر میرے ہاتھ میں قلم نہیں چل سکتا۔ ہوا بہت سرد ہے۔ اے بے دھوئیں کی آگ تو کہاں ہے۔ آ اور میری رگ و پے میں سرایت کر کے مجھے گرم کر دے تاکہ میں کچھ لکھ سکوں۔

کہتے ہیں کہ بو علی سینا جو طب اور نفسیات کا ماہر تھا، وہ بھی شراب پیتا تھا اور رات رات بھر بیٹھے ہوئے حکمت کے موتی بکھیرتا تھا۔ شراب کو جو مذہب نے حرام کیا تو وہ اس لیے کہ قانون اکثریت کے لیے بنایا جاتا ہے۔ شراب عام لوگوں کو عام طور پر خراب ہی کرتی ہے۔ اسے حرام کرتے ہوئے خدا نے جو وجہ بتائی وہ صحیح ہے کہ اس میں کچھ منافع بھی ہیں۔ لیکن اس کے نقصان بحیثیت مجموعی اس کے منافع سے زیادہ ہیں۔

غالب کہتا ہے 'یہ جو حکم دیا گیا ہے کہ شراب سے ہر حالت میں پرہیز کرنا چاہیے، یہ ایک قسم کا دروغ مصلحت آمیز ہے۔ حقیقت تو یہ نہیں۔ لیکن شرعی مصلحت یہی تھی کہ یونہی کہا جائے:

از مے ترا ہر آئینہ پرہیز گفتہ اند
آرے دروغ مصلحت آمیز گفتہ اند

غالب جو یہ کہتا ہے کہ مے و نغمہ اس کے لیے اندوہ رُبا نہیں تو یقین کرنا چاہیے کہ وہ اپنی ذات کی حد تک سچ کہتا ہے۔ اندوہ ربائی کے مقابلے میں دوسری قسم کے اثرات اس پر زیادہ ہوتے ہیں۔ کوئی شخص شراب پی کر رونے لگتا ہے۔ کوئی ہنسنے لگتا ہے۔ کوئی لاف زنی

کرتا ہے۔ کوئی خاموش ہو جاتا ہے۔ کوئی اعلیٰ درجے کی نظم لکھنے لگتا ہے۔ کوئی ریاضیات کے پیچیدہ مسائل حل کرنے لگتا ہے۔ عوام کے نزدیک فقط اس کی اندوہ ربائی ہی کا پہلو ہوتا ہے۔ حالانکہ ہو سکتا ہے خاص قسم کے غموں میں وہ اور گہرائی پیدا کر دے۔ ممکن ہے کہ غم روزگار کم ہو جائے لیکن غم عشق میں اضافہ ہو جائے۔

جو حال شراب کا ہے اس کے کسی قدر مماثل کیفیت نغمے کی ہے۔ موسیقی کے حلال و حرام ہونے پر بھی بہت بحثیں کی گئی ہیں۔ اور یہ بحثیں بے نتیجہ اس لیے رہتی ہیں کہ موسیقی کی کئی قسمیں ہیں اور موسیقی سے لطف اٹھانے والوں کی بھی کئی انواع ہیں۔ زاہدانِ خشک نے موسیقی کو روحانیت کے منافی سمجھا۔ لیکن بعض مذاہب نے اور اسلام میں بعض صوفیہ نے اسے غذائے روح قرار دیا۔ نغمے کے اثر کا بھی مدار اس پر ہے کہ وہ نغمہ کس قسم کا ہے اور سننے والا کون ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے موسیقی اعلیٰ ترین جذبات کو بھی ابھار سکتی ہے اور ادنیٰ ترین شہوات کو بھی۔ اعلیٰ درجے کا نغمہ وہ ہوتا ہے جس میں سوز ہو۔ سوز کی کیفیت غم کی کیفیت کے بہت مماثل ہے۔ عارف کے اندر نغمہ اپنے اصل یعنی ذاتِ الٰہی سے فراق کا سوز پیدا کرتا ہے۔ اس سے نہایت لطیف کیفیت پیدا ہو سکتی ہے جو نہ عقل کے ذریعے سے پیدا ہو سکے اور نہ عمل کے واسطے سے۔ نغمہ عمیق روحوں میں اور گہرائی پیدا کر دیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کیفیتوں کا تعلق محض لذت اندوزی اور اندوہ ربائی سے نہیں۔ غالبؔ ایک لطیف طبیعت کا مالک ہے، اس لیے اسے تعجب ہوتا ہے کہ لوگ مے و نغمہ کو فقط غم غلط کرنے کا سامان سمجھتے ہیں۔

ہے پرے سرحدِ ادراک سے اپنا مسجود
قبلے کو اہلِ نظر قبلہ نما کہتے ہیں

یہ کہ ذاتِ الٰہی نہ حسّی ادراک کا معروض بن سکتی ہے اور نہ عقلی ادراک کا۔ یہ عقیدہ صوفیائے کرام اور بعض اساطین حکماء میں مشترک ہے۔ لیکن قبلے کو قبلہ نما کہنا یہ غالبؔ ہی کی نکتہ آفرینی ہے۔ انسان جب کثیر دیوتاؤں کو چھوڑ کر ایک خدا کے عقیدے تک پہنچ گیا تو بھی

اس ذاتِ واحد کو اس نے اپنے ہی پر قیاس کیا۔ جن نفوس میں عقلی بلندی یا وجدانی گہرائی نہیں ہوتی، وہ ایسی سطح پر رہنے کے لیے مجبور ہوتے ہیں۔ رسولِ کریمؐ کے سامنے ایک بڑھیا سے پوچھا گیا کہ خدا کہاں ہے؟ اس نے جواب دیا کہ آسمان پر۔ رسولِ کریمؐ نے فرمایا کہ یہ بھی سچ کہتی ہے۔ ابھی تک کئی موحد ہیں جو خدا کا تصور اسی طرح کرتے ہیں کہ سات آسمانوں کے اوپر عرش ہے۔ جو ایک بڑا وسیع تخت ہے اور دوشِ ملائکہ پر قائم ہے۔ اور عرش کے اوپر اللہ جلّ شانہ متمکن ہے۔ ان کا فہم ان کے اندازۂ ادراک کے مطابق ہے۔ اس سے دوسرے سرے پر خدا کا یہ تصور ہے کہ ہر قسم کا تصور بت تراشی ہے۔ لَیسَ کَمِثلِہٖ شَیٔ کے لیے کوئی تشبیہ یا تمثیل کام نہیں آسکتی۔ مولانا رومؒ عاجز ہو کر کہتے ہیں:

خاک بر فرق و سرِ تمثیلِ من

زاہدِ کم نظر کے تصور میں جو خدا ہے وہ متشخص ہونے کی وجہ سے اور ایک خیالی تصویر ہونے کی وجہ سے ایک بُت ہی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ برہمن کا بُت پتھر یا لکڑی ہے اور خارج میں نظر آتا ہے۔ شیخ ظاہر پرست کا بت اس کے سَر میں ہے، دوسروں کو دکھائی نہیں دیتا:

کافر تر است زاہد از برہمن و لیکن

اورا بت است در سَر در آستیں ندارد

لطیف سے لطیف تصور بھی تشبیہی ہوگا۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ہے، خدا ارض وسمٰوات کا نور ہے۔ لیکن یہ نور اپنی ذات سے لامع ہے۔ کسی دوسرے جوہر کا عرض نہیں لاشرقیہ ولاغربیہ مکانِ ارض وسمٰوات کو منور کرنے کے باوجود یہ نور مکانی نہیں۔ خدا کی ذات کے وراء الوراء پرے سے پرے ہونے کے متعلق تصوف اور حکمت کے صفحات لبریز ہیں۔ لیکن خدا کو اس طرح پرے سے پرے سمجھنا یہ بھی مغالطے میں ڈال سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ قریب سے قریب بھی ہے۔ حبل الورید سے اَقرب ہستی کو پَرے کس طرح کہیں۔ وارء الوراء کہنا بھی مکانی تصور سے آلودہ ہے۔

عرفیؔ نے جو غالبؔ کی طرح حکیم شاعر ہے، ذاتِ الٰہی کے ماوراءِ ادراک ہونے کے متعلق بہت لطیف اشعار کہے ہیں:

حدِ کنہِ تو بہ ادراک نشاید دانست
ویں سخن نیز باندازۂ ادراکِ من است

یہ کہنا کہ ادراک سے تیری کنہ تک نہیں پہنچ سکتے۔ یہ سخن بھی کسی یقینی صداقت کا آئینہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ بات تو میں اپنے اندازۂ ادراک کے مطابق کہہ رہا ہوں۔ خود اس عجز کے دعوے کی حقیقت بھی بدیہی نہیں۔ عرفیؔ کا یہ قطعہ تو لاجواب ہے:

فقیہاں دفترے را مے پرستند | حرم جویاں درے را مے پرستند
برافگن پردہ تا معلوم گردد | کہ یاراں دیگرے را مے پرستند

فقہا قیل و قال کے دفتر بنا کر اور خدا کی بابت انھیں حق سمجھ کر ان کی پرستش کر رہے ہیں۔ کعبے کو خدا کا گھر سمجھنے والے اس کے دروازے کی پوجا کرتے ہیں۔ اے خدا ذرا اپنے چہرے سے پردہ ہٹا دے' ان مدعیانِ علم ذات کو یہ پتا چل جائے کہ اب وہ جسے خدا سمجھ کر پوج رہے تھے، وہ اصل خدا نہ تھا۔ اسی مضمون کا عرفیؔ کا ایک شعر ہے جو نہایت لطیف اور بلیغ ہے:

آناں کہ وصفِ حسنِ تو تفسیر مے کنند
خواب ندیدہ را ہمہ تعبیر مے کنند

جو لوگ تیرے حسن کے اوصاف بیان کرتے پھرتے ہیں، ان کی مثال ایسی ہے کہ اَن دیکھے خواب کی تعبیر کر رہے ہیں۔

دوسرے مصرع میں غالبؔ قبلے کی حیثیت بیان کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ جس طرح خدا ہمارے ادراک کے حدود کے باہر ہے، اسی طرح اصل قبلہ یعنی معبود حقیقی اس سنگ و خشت کی تعمیر سے دور ہے۔ یہ تعمیر ایک موحد نے ذاتِ واحد کی عبادت کے لیے بنائی تھی۔ اس لیے، اس قبلۂ حقیقی کی طرف رہنمائی تو کرتی ہے۔ لیکن خود اس کی حیثیت ثانوی

خاص نیکی اور عبادت یہ نہیں کہ تم منہ مشرق کی طرف کرو یا مغرب کی طرف، جدھر منہ کروگے اُدھر اللہ ہی اللہ ہے۔ اس حکم کی حیثیت ایک شعار کی حیثیت سے زیادہ نہیں۔ بالفاظ دیگر اصل قبلہ عالمِ چار سُو میں ہے۔ اور چار سُو سے ماورئی بھی۔ لِلّٰہِ المشرق والمغرب۔ حکمت پسند صوفیہ اور متصوف شعرا نے اس مضمون پر بہت طبع آزمائی کی ہے لیکن غالبؔ کا قبلے کو قبلہ نما کہنا جس قدر انشراحِ قلب کا باعث ہوتا ہے کوئی دوسری تمثیل اسے نہیں پہنچتی۔ عرفان کے کمال کے ساتھ اس میں شعریت کا بھی کمال ہے۔ اہلِ ذوق کے لیے یہ ایک وجد آور شعر ہے۔

اسی ضمن میں غالبؔ کا ایک فارسی کا شعر یاد آگیا جس میں وہ کہتا ہے عام لوگ ملائکہ پر رشک کرتے ہیں کہ وہ خدا کے ارد گرد رہتے ہیں اور اس سے براہِ راست تعلق رکھتے ہیں، اس لیے انھیں خدا کا دیدار بے حجاب نصیب ہوتا ہوگا۔ اور خدا کی ذات کا صحیح ادراک ہوگا۔ لیکن یہ بھی ایک وہم ہی ہے۔ فرشتے کو بھی ذات تک رسائی کہاں:

رشکِ ملک چہ و چرا چوں بہ تو رہ نمے برد
بیہُدہ در ہوائے تو مے پرد از سبک سَری

وہاں بھی ادراک نہیں بلکہ سُبک سَری ہی کی پرواز ہے۔

رونقِ ہستی ہے عشقِ خانہ ویراں ساز سے
انجمن بے شمع ہے گر برق خرمن میں نہیں

کہتا ہے کہ گھر تباہ کرنے والے عشق ہی کی بدولت ہستی میں ساری چہل پہل ہے۔ انجمن بے شمع میں کوئی رونق نہیں ہوتی۔ انجمن وجود میں جو رونق ہے وہ اسی وجہ سے ہے کہ اس میں عشق کی شمع جل رہی ہے۔ برق خرمن پر گرے تو اسے راکھ کا ڈھیر کر دے گی۔ مگر برقِ عشق میں متضاد نما صفات ہیں۔ وہ خانہ ویراں سازی کے ساتھ ہی رونق افروزی بھی کرتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ برق شمعِ انجمن بھی ہے۔ دنیا میں جو بھی نور ہے وہ نورِ عشق ہی ہے۔ جیسا کہ میر تقی کہتے ہیں (ع)

محبت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور

ہے۔ اس تعبیر سے تو کہیں زیادہ انسان کا دل اگر پاک صاف ہو تو اسے خدا کا گھر قرار دے سکتے ہیں:

از ہزاران کعبہ یک دل بہتر است
دل بدست آور کہ حج اکبر است
دل گزر گاہِ جلیلِ اکبر است
کعبہ بنگاہِ خلیلِ آزر است

کعبہ ابراہیم کا ڈیرہ تھا اور دل خدا کی گزرگاہ ہے۔ اصل حج یہ ہے لطف و کرم سے کسی کے دل تک رسائی حاصل کی جائے۔ بعض مسلمانوں کے دلوں میں تعمیر کعبہ کی حرمت یا حجر اسود کی تقدیس بت پرستی کے درجے تک پہنچ جاتی ہے۔ اس کے متعلق فیضی کہتا ہے:

آں کہ ے کرد مرا منع پرستیدنِ بُت
در حرم رفتہ طوافِ در و دیوار چہ کرد

جو شخص مجھے بت پرستی سے روکتا تھا اس نے خود یہ کیا کیا کہ صنم پرستی کے انداز سے کعبے کے درودیوار کا طواف کرنے لگا۔

وہ کعبہ مقصود اور وہ غیر مرئی معبود جس کے لیے یہ سنگ و خشت کا قبلہ 'قبلہ نمائی کرتا ہے اس کے متعلق بھی فیضی کے دو شعر بہت روح پرور ہیں:

بیا کہ روے بمحراب گاہِ نور نہیم
بناے کعبۂ دیگر ز سنگِ طور نہیم

آؤ نور و تجلّی کے کعبے کی طرف رخ کریں:

حطیم کعبہ شکست و بناے قبلہ بریخت
بیا کہ طرحِ یکے قصرِ بے قصور نہیم

سنگ و خشت کے کعبے میں تو شکست وریخت بھی ہوتی ہے۔ اصل کعبہ ایک قصرِ بے قصور ہونا چاہیے۔

نماز کے لیے قبلے کی طرف رُخ کرنے کا حکم دیتے ہوئے قرآن کریم میں حیثیتِ قبلہ کے بارے میں جو ارشاد ہوا وہی بلند نفوس کی اساسِ ایمان ہے۔

دنیا میں نور عشق سے ہی ذرہ ذرہ تابندہ ہے

بے جان طبیعی کا ہے جہاں اور میری دنیا زندہ ہے

عشق ایک جامع اضداد حقیقت ہے۔ اسی لیے اس کے بیان میں کبھی منطقی استدلال کی ہم آہنگی نہیں ہوتی۔ عشق کے متعلق جتنے لطیف اور دل پذیر اشعار ملیں گے اس میں ظاہر یا پنہاں تضاد ضرور ہوگا۔ مثلاً اقبال کہتا ہے:

پھونک ڈالا ہے مری آتش نوائی نے مجھے

اور میری زندگانی کا یہی ساماں بھی ہے

فنا اور بقا جو ایک دوسرے کی نقیض ہیں، عشق میں ہم آغوش ہیں۔ غالبؔ کے اس شعر میں جو لطافت اور حقیقت ہے وہ بھی اسی تضاد کی بدولت ہے۔ ویراں سازی کے عمل کے باوجود رونق۔ برق افگنی کے باوجود شمع افروزی۔ غالبؔ نے اس شعر میں بیان کردہ اصول کا اطلاق ساری ہستی پر کیا ہے۔ صرف حیاتِ انسانی پر نہیں۔ عشق ایک حقیقتِ کلّی ہے۔ گو ہر جگہ اس کے مظاہر الگ الگ ہیں۔ حکماء قدیم اور صوفیہ میں اکثر اسی عقیدے کے لوگ ہیں۔ دنیا میں جو بھی چیز ہے وہ عناصر کے باہمی جذب واتصال سے بنتی اور قائم رہتی ہے۔ ہستی میں جو بھی نظام ہے، وہ ربط و کشش کی وجہ سے ہے۔ نیوٹنؔ اسی نتیجے پر پہنچا کہ کائنات میں ہر چیز ہر دوسری چیز کو اپنی طرف کھینچ رہی ہے۔ اگر یہ کشش نہ ہو تو ہستی ہیولے کی صورت رہ جائے جو عدم کے مساوی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ عشق تو ایک نفسی جذبہ ہے۔ جمادات کی باہمی کشش کو اس سے کیا واسطہ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک عقیدہ جو بار بار فلسفے میں بھی واپس آتا ہے، یہ ہے کہ جمودِ بے جان کا کہیں وجود نہیں، ساری ہستی خواہ وہ سنگ و شجر کی ہو یا حیوان و بشر کی، کسی نہ کسی درجے کی زندگی ہی ہے۔ کائنات ارواح پر مشتمل ہے نہ کہ ذاتِ بے جان پر۔ جہاں جان ہے وہاں کسی نہ کسی قسم کا احساس بھی ہے۔ اور اس کے ساتھ جذب یا محبت بھی ہے۔ جس کی وجہ سے ایک چیز دوسری چیز سے اتصال پیدا کرنے کا میلان رکھتی ہے۔ ہر چیز کو ہر چیز سے برابر کا عشق نہیں، عناصر میں بھی اپنا اپنا ذوق اور اپنا اپنا

انقلاب ہے۔ جس عنصر کی جس عنصر سے طبیعت نہیں ملتی وہ اس کے ساتھ آمیزش سے پرہیز اور گریز کرتا ہے۔ مغرب میں جدید فلسفہ کے آغاز ہی میں لائبنٹز نے اپنی مابعد الطبیعیات کی بنا اسی عقیدے پر رکھی کہ کائنات مختلف مدارج کی ارواح پر مشتمل ہے جنہیں وہ مونادات کہتا تھا۔ اوران کی نسبت اس کا خیال تھا کہ ان کی قوت شعور میں لاانتہا تفاوت ہے۔ لیکن کوئی موناد مطلقاً بے شعور نہیں۔ حال ہی میں انگلستان کے سب سے بڑے فلسفی وائٹ ہیڈ نے بڑے پُرزور دلائل سے اس فلسفے کا احیا کیا ہے کہ "ہستی میں مادہ اور روح کی تقسیم جو عملی اغراض سے کی گئی تھی، حقیقت میں بے معنی ہے۔ ہستی کے ہر پہلو میں احساس اور دوسرے پہلوؤں کے ساتھ ربط و جذب موجود ہے۔ ہر جگہ زندگی ہی زندگی ہے۔ محض جامد وجود کہیں نہیں"۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ عشق جو مایۂ وجود ہے اور جس سے ساری تعمیر حیات و کائنات ہے، اسے غالب خانہ ویراں ساز کیوں کہتا ہے۔ عشق کے متعلق یہ ایک نہایت لطیف نکتہ ہے کہ عشق کسی وجود کو اپنی پہلی حالت پر قائم نہیں رہنے دیتا۔ اگر الف کو ب سے عشق ہو جائے تو اس کے بعد نہ الف پہلی طرح کا الف رہتا ہے اور نہ ب پہلی طرح کی ب۔ عشق کے ساتھ تغیر حال لازم ہے:

میری تغیر حال پر مت جا
اتفاقات ہیں زمانے کے

دنیا عالم تغیر ہے۔ لیکن سب سے اہم تغیر عشق کی بدولت ہوتا ہے اسی کو عشق کی خانہ خرابی کہتے ہیں۔ عشق پہلی تعمیر حیات کو ڈھانا شروع کرتا ہے۔ اس لیے کہ نئے اتصال سے نئی تعمیر حیات کو وجود میں لاتا ہے۔ عشق افزونی چاہتا ہے اور یہ افزونی نئے نئے عالم تعمیر کرتی ہے۔ لیکن ہر نئی تعمیر کے لیے پہلی تعمیر کو ویران کرنا پڑتا ہے:

کہنہ تعمیرے کہ آباداں کنند
اوّل آں تعمیر را ویراں کنند

افراد ہوں یا اقوام سب پر اس قانون کا اطلاق ہوتا ہے، اسی کو طبیعیات اور

حیاتیات میں قانونِ ارتقا کہتے ہیں، جو ازل سے صورتوں کو بدلتا چلا جا رہا ہے۔ عشق بیک وقت تخریب اور تعمیر دونوں میں مصروف رہتا ہے۔ اگر تخریب یا بالفاظ غالب خانہ ویراں سازی نہ ہو تو ہستی کی رونق برقرار نہ رہ سکے۔ اور نہ اس میں کسی قسم کا اضافہ ہو سکے۔ جب محض عشق کے تخریبی پہلو پر نظر کرو تو دل پکار اٹھتا ہے:

دیدنی ہے شکستگی دل کی
کیا عمارت غموں نے ڈھائی ہے

لیکن دوسری طرف جو کوئی اس رازِ شکست سے آشنا ہے وہ یہ سبق پڑھاتا ہے:

تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئینہ ہے وہ آئینہ
جو شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہِ آئینہ ساز میں

......

کل کے لیے کر آج نہ خست شراب میں
یہ سوئے ظن ہے ساقیٔ کوثر کے باب میں

اس شعر میں زہدِ خشک کے نظریۂ حیات کی تنقیص کی ہے۔ دنیا میں خدا نے بہت سی نعمتیں پیدا کی ہیں۔ اور اگر جائز طور پر حاصل کی جائیں اور دوسروں کو ضرر پہنچائے بغیر ان سے لطف اٹھایا جائے تو یہ شکرانۂ نعمت ہے۔ اور اگر خواہ مخواہ نعمتوں سے منہ موڑا جائے تو یہ کفرانِ نعمت ہے جو ارتکابِ گناہ کے برابر ہے۔ دنیا کی نعمتوں سے محض اس بنا پر روگردانی کرنا کہ اگر یہاں لطف اٹھالیا تو آخرت میں اس سے محروم ہو جائیں گے، مبدءِ فیاض کو بخیل سمجھنا ہے۔ اسلام نے رہبانیت کو اسی لیے ممنوع قرار دیا کہ وہ خواہ مخواہ کی نفس کشی اور زحمت کشی کو قربِ الٰہی کا لازمی وسیلہ اور ثوابِ آخرت کے حصول کا ذریعہ قرار دیتی تھی۔ ایسا نہیں کہ خدا نے لذتوں کی ایک مقدار ہر نفس کے لیے معین کر دی تھی جس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ اور اگر کسی نے یہاں زیادہ مقدار میں حاصل کر لی تو اسی نسبت سے آخرت میں اس کے حساب میں کمی پڑ جائے گی۔ مبدءِ فیاض سے ایسا سوءِ ظن رکھنا اس کی تحقیر ہے۔

جاں کیوں نکلنے لگتی ہے تن سے دمِ سماع
گر وہ صدا سمائی ہے چنگ و رباب میں

سماع میں اکثر اہلِ دل کو اس کا احساس ہوتا ہے کہ اس میں حقیقتِ ازلی کی آواز سنائی دیتی ہے۔ روح پر نغمے کا ہیجان خیز اور وجدان انگیز اثر ہوتا ہے اور سننے والے پر والہانہ کیفیت اور بے خودی طاری ہونے لگتی ہے۔ وجد و مستی میں بعض لوگوں کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ جان نکلنے والی معلوم ہونے لگتی ہے۔ ایسے واقعات بھی پیش آئے ہیں کہ سماع میں کسی شخص کی روح قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی۔ جہانگیر نے اپنی توزک میں یہ واقعہ لکھا ہے کہ میرے دربار میں قوال امیر خسروؒ کے اشعار گا رہے تھے۔ اور امیر خسروؒ کا یہ شعر پڑھ رہے تھے:

ہر قوم راست راہے دینے و قبلہ گاہے
ما قبلہ راست کردیم بر طرفِ کجکلاہے

جہانگیر کہتا ہے کہ میں نے اس شعر کی شانِ نزول دریافت کی۔ ملا علی احمد مہر کن نے بیان کیا کہ حضرت نظام الدین اولیاؒ قدس سرہ دریا کے کنارے بیٹھتے تھے۔ امیر خسروؒ بھی شریکِ صحبت تھے۔ اشنان کے لیے ہندوؤں کا دریا پر ہجوم تھا اسے مذہبی رسم سمجھ کر ادا کر رہے تھے۔ حضرت صاحب نے فرمایا دیکھو (ع)

ہر قوم راست راہے دینے و قبلہ گاہے

حضرت صاحب کے سر پر ٹوپی ذرا ٹیڑھی رکھی تھی۔ امیر خسروؒ نے ان کی طرف رُخ کر کے اُنھیں خطاب کرتے ہوئے دوسرا مصرع لگایا۔ جہانگیر کہتے ہیں کہ مصرع پڑھنے کے ساتھ ہی مہر کن بے ہوش ہو گیا۔ دیکھا تو دم نکل گیا تھا۔ غالب نے جو یہ کہا ہے کہ "جاں کیوں نکلنے لگتی ہے دمِ سماع"۔ اہلِ ذوق کے لیے یہ کوئی مبالغہ یا خلافِ حقیقت امر نہیں ہے۔ چنگ و رباب بلکہ دولاب سے خدا کی آواز سننا مستوں کا وجدان ہے:

اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہے

حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

شہود موجودات میں حق کے اظہار کو کہتے ہیں۔ شاہد کے معنی دیکھنے والا ہے اور مشہود جو کچھ کہ دیکھا جائے۔ جہاں دیکھنے والا اور دکھائی دینے والی شے ایک ہی ہوں، وہاں ان کے درمیان کوئی رابطہ نہیں ہو سکتا۔ رابطے کے لیے شاہد و مشہود کا دو ہونا لازم ہے۔ لیکن وحدتِ مطلقہ میں دوئی کی گنجائش نہیں۔ ایک شاہد دوسرا مشہود، تیسرا ان کا باہمی رابطہ۔ اس طرح تو وحدت تثلیث میں مبدل ہو جاتی ہے (غالبؔ) اگر شہود و شاہد و مشہود کی اصل ایک ہی ہے تو وہ عمل اور ردِ عمل جسے مشاہدہ کہہ سکیں کس طرح ممکن ہوتا ہے۔ عقل اس گتھی کو نہیں سلجھا سکتی۔ اسی لیے حیرانی میں ڈوب جاتی ہے۔(ع)

کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمّا را

یہ مسئلہ بھی وحدتِ وجود کے لاینحل مسائل میں سے ہے۔ اسی انداز کا دوسرا شعر ہے:

ہے مشتمل نمودِ صور پر وجودِ بحر

یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں

وجودِ بحر حِس و ادراک کے لیے نمودِ صور پر مشتمل ہے۔ قطرہ و موج و حباب تغیر پذیر آنی جاتی صورتیں ہیں۔ ان بے ثبات اعتباری شکلوں میں کیا دھرا ہے، لیکن ان صورتوں سے الگ کر کے دیکھو تو پھر بحر بھی کیا رہ جاتا ہے۔ کوئی ایک حقیقتِ ثابتہ ضرور ہے جس میں یہ صورتیں اُبھرتی اور مٹتی رہتی ہیں۔ لیکن اس کی حقیقت کیا ہے؟

ہے غیبِ غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود

ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

مولانا حالیؔ اس شعر کی یہ شرح فرماتے ہیں "سالک کو تمام موجوداتِ عالم میں حق ہی حق نظر آئے، اس کو شہود کہتے ہیں۔ اور غیب الغیب سے مراد مرتبہ احدیتِ ذات ہے جو

کسانیکہ یزداں پرستی کنند
بر آوازِ دولاب مستی کنند

چرخی اور رہٹ کی آواز ہی ان کے لیے وجد آفریں ہو جاتی ہے۔

مولانا روم رباب کے متعلق اظہارِ تعجب کرتے ہیں:

خشک تار و خشک چوب و خشک پوست
از کجا مے آید ایں آوازِ دوست

غالب تعجب سے یہ پوچھتا ہے کہ حبیبِ ازلی کی جاں بخش آواز سُن کر جان نکلنے کیوں لگتی ہے۔ اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ حبیب کی آواز پر لبیک کہتے ہوئے اس کی جانب بڑھتی ہے۔ اِدھر سے جُدا ہو کر اُدھر واصل ہونا چاہتی ہے۔

غالب اس غزل میں کئی صوفیانہ اور فلسفیانہ اشعار لکھ گیا ہے:

اتنا ہی مجھ کو اپنی حقیقت سے بُعد ہے
جتنا کہ وہمِ غیر سے ہوں پیچ و تاب میں

غالب وحدتِ وجود کا قائل تھا۔ اس نے اکثر صوفیانہ اشعار اسی عقیدے کے ماتحت لکھے ہیں۔ وہ خدا کے سواما سوا کے وجود کو وہم سمجھتا ہے۔ ہستی کا ظاہر بھی خدا ہے اور باطن بھی۔ مظاہر کو خدا سے الگ سمجھنا فریبِ ادراک ہے۔ چونکہ حقیقت واحد ہے اس لیے صحیح عرفان یہی ہے کہ کثرت کو وحدت ہی کا مظہر تصوّر کیا جائے، اور کسی شے کی الگ مستقل حیثیت قرار نہ دی جائے۔ اشیا کو حقیقتِ کلّی سے الگ سمجھنا حقیقت شناسی سے بُعد پیدا کر دیتا ہے...... جب عقل کثرت میں اُلجھ کر رہ جائے گی اور وحدت سے اس کا رابطہ قائم نہ کر سکے گی تو جہل میں مبدل ہو جائے گی۔ اس طرح کا عاقل کائنات کی حقیقت سے بھی دُور ہو جائے گا اور اپنی حقیقت سے بھی۔ کیونکہ خارج اور باطن کی حقیقت ایک ہی ہے۔ ایک طرف سے دوری دوسری جانب سے بھی دوری پیدا کر دے گی:

عقل و ادراک اور بصر و بصیرت سے وراء الوراء ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ جس کو ہم شہود سمجھے ہوئے ہیں وہ درحقیقت غیب الغیب ہے۔ اور اس کو غلطی سے شہود سمجھنے میں ہماری ایسی مثال ہے جیسے کوئی خواب میں دیکھے کہ میں جاگتا ہوں۔ پس گو وہ اپنے آپ کو بیدار سمجھتا ہے مگر فی الحقیقت وہ ابھی خواب ہی میں ہے۔ یہ مثال بالکل نئی ہے۔ اور اس سے بہتر اس مضمون کے لیے مثال نہیں مل سکتی" (یادگار غالب)۔

غالبؔ کے معاملے میں مولانا حالیؔ سے اختلاف رائے رکھنا آسان نہیں لیکن میرے نزدیک یہ شرح درست نہیں۔ اس شعر میں بعض صوفیہ کے وجدان کی ایک خاص حالت کا ذکر ہے جہاں ان کو ظہور و شہود میں محض خدا ہی خدا نظر آتا ہے اور وہ اسے عین مشاہدۂ حق تصور کرتے ہیں۔ غالبؔ کہتا ہے کہ اپنے اس مشاہدے کے متعلق ان کی یہ تاویل درست نہیں۔ مولانا رومؔ بھی اسے یوں ہی سمجھتے ہیں کہ یہ عین حق کا مشاہدہ ہوتا ہے:

نہ شم نہ شب پرستم کہ حدیثِ خواب گویم

ہمہ آفتاب بینم ہمہ آفتاب گویم

غالبؔ کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا عام ادراک اس عالم میں خواب کی سی حیثیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ لوگ اس وقت خواب میں ہیں، جب اس عالم سے گزر جائیں گے تو جاگیں گے۔ شیکسپیئرؔ بھی کہتا ہے کہ زندگی کے حوادث و مظاہر خواب کے مناظر کی طرح ہیں۔ جن لوگوں کی روحانی بصیرت ترقی کرتی ہے، وہ اس کیفیت میں پہنچ جاتے ہیں جسے شہود کہتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر انہیں خیال ہوتا ہے کہ ہم خواب سے بیداری کی حالت میں آ گئے ہیں اور اب اصلِ حقیقت ہمارے روبرو ہو گئی ہے، غالبؔ کہتا ہے کہ ان لوگوں کو جو بیداری کا گمان ہوتا ہے وہ ایک وہم ہے۔ وہ اسی طرح جاگے ہیں جس طرح کوئی خواب کے اندر جاگتا ہے۔ خواب کے اندر جاگنے کا تجربہ اکثر لوگوں کو ہوتا ہے۔ خواب میں ایک شخص کہہ رہا ہوتا ہے کہ میں اس سے پہلے خواب دیکھ رہا تھا۔ وہ سمجھتا ہے کہ اب میں خواب سے بیدار ہو چکا ہوں، حالانکہ ابھی وہ خواب ہی میں ہوتا ہے۔

اور یہ بیداری کا احساس بھی اس کے خواب ہی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ مجھے خود اس قسم کا تجربہ کئی مرتبہ ہوا۔ غالب کہتا ہے کہ شہود میں جو یہ سمجھتا ہے کہ اب غیب اس پر آشکار ہوگیا ہے، وہ غلطی پر ہے۔ یہ شہود بھی ظہور عین نہیں ہوتا۔ اس شہود میں بھی اصلِ حقیقت یا ذات بحت غیب ہی رہتی ہے۔ شہود کی بیداری بھی خواب کے اندر ہی کی بیداری ہے۔ اس شہود کو غالب غیبِ غیب اس لیے کہتا ہے کہ وہ حضورِ مطلق نہیں۔ مشاہدہ کرنے والا ایک مغالطے میں مبتلا ہوگیا ہے۔ اگر اس طرح سمجھا جائے کہ غیب الغیب ذاتِ بحت ہے۔ اور جسے یہ شہود سمجھتے ہیں وہ عینِ خدا ہے۔ تو عینِ خدا کے روبرو ہونے میں مغالطہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ غالب تو مشاہدہ کرنے والے کی غلطی بتا رہا ہے۔ اگر شہود عینِ ذات ہو تو غلطی کہاں سے سرزد ہو۔ اصل نظریہ یہ ہے کہ غیبِ غیب کسی صورت میں بھی پوری طرح مشاہدے میں نہیں آسکتا۔ جو یہ سمجھتا ہے کہ وہ کلیتاً مشاہدے میں آگیا وہ غلط سمجھ رہا ہے۔ غالب نے اسی خیال کو اس تشبیہ میں ادا کیا ہے۔ شہود اگر عینِ ذات ہو جیسے مولانا حالی کہتے ہیں تو خواب کے دھوکے کہاں باقی رہ سکتے ہیں اور مغالطے کا کہاں سوال پیدا ہوتا ہے۔

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

اس غزل کے تقریباً سب اشعار میں حکمت و تصوف کے مضامین بیان ہوئے ہیں۔ لہٰذا یہ شعر بھی حسنِ مجازی سے زیادہ حسنِ ازلی ہی کے متعلق ہے۔ کائنات حسن و عشق ہی کے مظاہر سے لبریز ہے۔ حسن و عشق کا باہمی رابطہ اس قسم کا ہے کہ ایک دوسرے کا آئینہ اور ایک دوسرے کا جواب ہے۔ حسن عشق آفرین ہے اور عشق حسن آفرین۔ حسن کو اپنے آپ سے بھی عشق ہے۔ اس لیے وہ اپنی افزائش و آرائش میں مصروف رہتا ہے۔ غالب کہتا ہے یہ نہیں کہ دنیا کو خلاقِ حسن آفرینی نے ایک مرتبہ پیدا کر دیا۔ اور جو جمال اس میں رکھنا تھا رکھ دیا۔ وہ کہتا ہے کہ حسن آفرینی کی خلاقی کا فعل مسلسل جاری ہے۔ سارا عالم کُلَّ یَوْمٍ ھُوَفِی شَانٍ کی تفسیر ہے۔ حسین لوگ دوسروں کی نظر کے سامنے سنگار نہیں کرتے۔

فطرت کی حسن کاری کا بھی یہی انداز ہے۔ زمین کے پردۂ خاک ہی کو لیجیے جو حسنِ لامتناہی اس میں مضمر ہے اور جو گل ولالہ اور حسین شکلوں میں مسلسل عدم سے وجود میں آتا رہتا ہے اس کی گل کاری کا سامان زیرِ نقابِ خاک ہی تیار ہوتا رہتا ہے۔ جس طرح جنین حسنِ صورت کی تکمیل تک رحم کے پردے ہی میں نقش ونگار بناتا رہتا ہے۔ فطرت میں کچھ حسن پھوٹ پھوٹ کر باہر آتا رہتا ہے۔ اور کچھ پسِ پردہ محوِ آرائش رہتا ہے۔ حسن جب باہر آتا ہے تو نقاب کو بھی حسین بنادیتا ہے:

منہ نہ کھلنے پر ہے وہ عالم کہ دیکھا ہی نہیں
زلف سے بڑھ کر نقاب اس شوخ کے منہ پر کھلا

آرائشِ جمال کا کارخانہ زیرِ نقابِ وجود عدم میں مسلسل مصروفِ حسن آفرینی ہے زمین کے اندر سے کیا گوناگوں حسن نکلتا رہتا ہے:

زیرِ زمیں سے آتا ہے جو گل سو زر بکف
قاروں نے راستے میں لٹایا خزانہ کیا
(آتش)

حسن کا خزانہ اس لیے لامتناہی ہے کہ اس کی آفرینش کے کام سے فطرت ابھی فارغ نہیں ہوئی۔ حسن کار انسان جن میں شعرا بھی ہیں ان کا بھی یہی حال ہے۔ جتنا حسن وہ پیدا کر چکتے ہیں، اس سے کہیں زیادہ بالقوہ ان کی طبیعت میں مضمر اور آمادۂ عمل ہوتا ہے۔ شعر پہلے تحت الشعور میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد الفاظ کا جامہ پہن کر باہر نکلتا ہے۔ آرائشِ معنی پہلے شعور کے پردے کے اندر ہی ہوتی ہے۔ عرفی کا بہت سا مجموعۂ کلام گم ہو گیا۔ احباب نے اظہارِ افسوس کیا کہ اتنی حسن کاری ضائع ہوئی اب کہاں سے آئے گی۔ عرفی نے جواب دیا کہ "گفتہ نماند الحمد للہ کہ ناگفتہ بجاست"۔ حسن کار شاعر کے نفس میں لامتناہی خزانہ ہوتا ہے۔ اقبال نے بھی اسی ضمن میں کیا خوب کہا ہے:

گماں مبر کہ بپایاں رسید کارِ مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

......

دونوں جہان دے کے وہ سمجھے یہ خوش رہا

یاں آپڑی یہ شرم کہ تکرار کیا کریں

اس شعر میں انسانی فطرت کی امتیازی خصوصیت کا اظہار ہے۔ انسان کا سارا شرف بھی اسی صفت کی وجہ سے ہے۔ اور سارا اضطراب بھی اسی کی بدولت ہے۔ نفسِ انسانی کسی چیز کے حصول پر بھی مطمئن نہیں ہوتا۔ ہوس مادی ہو یا روحانی، جسمانی ہو یا ملکوتی، علمی ہو یا عرفانی کہیں اس کی انتہا نہیں ہوتی۔ دنیوی حرصوں کے متعلق سعدیؔ کہتا ہے:

چشمِ تنگِ حرصِ دنیا دار را

یا قناعت پُر کند یا خاکِ گور

حرص کی آنکھوں کو یا قناعت بھر سکتی ہے یا قبر کی مٹی۔ انسان بظاہر ایک محدود ہستی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن تمنا نے اس میں لامتناہی کا عنصر داخل کر دیا۔ صرف بادشاہوں ہی کے متعلق یہ صحیح نہیں کہ ہفت اقلیم کے حصول کے بعد بھی اقلیمِ دِگر کے حاصل کرنے کی فکر انھیں لاحق رہتی ہے۔ درویش کی تمنا بھی لامحدود ہے۔ درویش لامحدود سے عشق پیدا کرتا ہے جس کی کوئی انتہا نہیں ہو سکتی۔ علامہ اقبال سے کسی نے پوچھا کہ آپ نے یہ جو فرمایا ہے (ع)

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں

یہ آرزو عبث معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ خدا کے عشق کی انتہا کیونکر ہو سکتی ہے۔ فرمانے لگے دوسرا مصرع بھی پڑھو، میں نے خود ہی کہہ دیا ہے کہ یہ سادہ دلی اور ناسمجھی کی بات ہے:

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں

مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں

اکبر الہ آبادی کا شعر ہے:

عشق کو کیوں بے خودی مقصود ہے

حسن بے حد ہے خودی محدود ہے

زندگی ایک ارتقائی حقیقت ہے اور اس کی کوئی منزل نہیں، یہ حقیقت انسان میں

آکر تمنائے لامحدود بن گئی ہے۔ ایک جہان نہیں دونوں جہان بھی اگر اسے مل جائیں تو وہ فوراً غیر مطمئن ہو کر کسی اور عالم کی تلاش شروع کر دے گا۔ کسی نے خوب کہا ہے کہ "انسان کا اطمینان وہاں ہے جہاں وہ ابھی نہیں"۔ جب وہاں پہنچ جائے گا تو اطمینان کہیں آگے سرک جائے گا۔ انسان کو ہر طرف سے قناعت کی تعلیم نہیں دی جا سکتی۔

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیٔ داماں بھی ہے

(اقبالؔ)

اسے ایک طرف سے قناعت کی تعلیم اس لیے دی جاتی ہے کہ وہ اپنی تمنا کا رُخ کسی وسیع تر مقصود کی طرف پھیر سکے۔ بعض حکماءٔ نے کہا ہے کہ لاتناہی فقط خدا کی صفت ہو سکتی ہے۔ اور انسان میں لاتناہی کا تصور موجود ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اس کا معروض یعنی خدا موجود ہے۔ دوسری طرف انسان کے اندر اس تصور کا وجود اس امر کا شاہد ہے کہ خدا نے اپنی یہ صفت بالقوۃ انسانی نفس میں ڈال دی ہے۔ تاکہ انسان خدا سے اِدھر اُدھر کسی محدود شے پر راضی نہ ہو سکے۔

چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک تیز رو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

مولانا حالیؔ نے اس شعر کو پیری مریدی کے سلسلے میں لگایا ہے کہ سالک ابتدا میں رہبرِ کامل کو پہچاننے میں غلطی کرتا ہے۔ اور ہر کرشمہ ساز جوش و خروش کا اظہار کرنے والے کے پیچھے ہو لیتا ہے۔

روحانیات میں مرشد کی تلاش کرنے والے کی یہ کیفیت ہو سکتی ہے۔ لیکن میرے نزدیک ہماری قومی حالت پر اس کا بہت صحیح اطلاق ہوتا ہے۔ قوموں پر ایک دور وہ ہوتا ہے کہ ان کا نظریۂ حیات معیّن ہو جاتا ہے۔ مذہب، تہذیب اور تمدن مقررہ سانچوں میں ڈھل جاتے ہیں۔ سوسائٹی کے اندر ہر فرد اور ہر گروہ کو کم و بیش اپنا مقام معلوم ہوتا

ہے۔ زندگی کے مختلف راستے مقرر ہوتے ہیں۔ اور پہلی لکیروں پر لوگ آنکھ بند کیے ہوئے چلے جاتے ہیں۔ ایسے زمانے میں افکار میں زیادہ تذبذب اور عقائد میں زیادہ تزلزل نہیں ہوتا۔ اختلافات کی ہلکی ہلکی لہریں دریائے حیات میں پڑتی رہتی ہیں لیکن کوئی طوفان خیز تلاطم نہیں ہوتا جو کشتیوں کو الٹ دے یا جہازوں کو پاش پاش کردے۔ لیکن جب دوسری اقوام عقلی یا سیاسی طور پر غلبہ حاصل کر کے کسی ایسی مطمئن قوم سے متصادم ہوں اور مختلف عقائد اور مختلف تہذیبیں آپس میں ٹکرانے لگیں۔ تو افکار اور اعمال میں ایک بھونچال آجاتا ہے۔ صدی ڈیڑھ صدی کے عرصے سے ہمارے ملک پر ایک مغربی قوم قابض ہوگئی۔ ملک پر قبضے کے ساتھ زندگی کے ہر شعبے پر اس کا اقتدار قائم ہوگیا۔ الناس علیٰ دین ملوکھم۔ لوگوں کو حاکموں کے اطوار کے ساتھ ان کے افکار بھی پسندیدہ معلوم ہونے لگے۔ پہلے مذاہب کے مقلدوں کے علاوہ نئی تہذیب کے مقلدوں کا بھی ایک گروہ پیدا ہوگیا۔ آزاد خیال نہ وہ تھے اور نہ یہ۔ ان مختلف لکیروں کے فقیروں میں عقلی اور اخلاقی کشاکش شروع ہوگئی۔ یہ کش مکش یہاں جاری تھی کہ مغرب خود تذبذب اور تزلزل میں مبتلا ہوگیا۔ اس کی معاشی زندگی میں شدید آویزشیں شروع ہوئیں۔ سائنس اور آزاد خیالی کی ترقی سے مختلف گروہ مختلف راہوں پر پڑ گئے۔ زندگی کے تمام قدیم اقدار معرضِ بحث میں آگئے۔ مذہب کے ہر عقیدے اور اخلاق کی ہر تعلیم پر شکوک کے زبردست حملے ہونے لگے۔ یہ تمام طوفان مغرب سے مشرق کی طرف امنڈ آیا۔ تجارت اور صنعت اور سائنس نے دنیا کی طنابیں کھینچ دیں۔ فاصلوں کی وسعتیں سمٹ گئیں۔ جو کچھ کسی نے مغرب میں سوچا یا کیا اس کی خبر آن کی آن میں مشرقِ اقصیٰ میں پہنچ گئی۔ تمام قوموں کے تمام قسم کے مفکرین اور مدبرین کے افکار باہم دست و گریباں ہوگئے۔ غالبؔ تو صرف ایک ایمان اور ایک کفر کا شاکی تھا کہ مجھے روکتا ہے اور دوسرا اپنی طرف گھسیٹتا ہے۔ اب بیک وقت کئی قسم کے ایمان اور کئی قسم کے کفر و الحاد پیدا ہوگئے۔ ان میں سے ہر ایک دلائل سے استوار اور شہادتوں سے قوی ہو کر فکر و عمل کو دعوت دینے لگا۔ مغرب نے کئی قسم کے مرشد پیدا کیے۔ کہیں خدا کی جگہ ارتقا کو خلاق سمجھنے

والا قرار دیں۔ کہیں قوت پرست نطشے۔ کہیں وجدانِ حیات کا پیغام برگساں۔ کہیں معاشیات کا پیغمبر کارل مارکس۔ کہیں جنسی نفسیات کا انکشاف فرائڈ۔ کہیں طبعیات کی دنیا میں زمان و مکان کے اندر انقلاب پیدا کرنے والا آئن اسٹائن۔ سب کا نظریۂ حیات الگ الگ اور ایک دوسرے سے متضاد۔ یہاں جو قدیم عقائد موجود تھے ان سب کے ساتھ ان کی ٹکر ہو گئی۔ اور ہمارے ہاں کے تعلیم یافتہ طبقے کی وہی حالت ہو گئی جس کا نقشہ غالبؔ نے اس شعر میں کھینچا ہے۔ یہ تمام مرشد بڑے نکتہ رس بھی تھے۔ ان کے افکار میں بڑی پرواز بھی تھی۔ ان میں سے ہر ایک زندگی کے حقائق کی طرف بڑھنے میں بڑا تیز رو معلوم ہوتا تھا۔ لوگوں کا یہ حال ہوا کہ وہ کبھی اس کے پیچھے پیچھے ہو لیتے ہیں کبھی اس کے پیچھے پیچھے۔ جو آزاد خیال شخص تھا وہ بھی چکر میں آ گیا۔ سب باتیں بیک وقت صحیح اور بیک وقت غلط معلوم ہونے لگیں۔ جب کسی راہبر سے تسلی نہ ہوئی تو تشکیک طبائع پر غالب آ گئی۔ نتیجہ یہی ہوا کہ:

حدیث از مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمّا را

جب دیکھا کہ لوگوں کو تسلی بخش رہبر نہیں مل رہے تو خود ہمارے طرح طرح کے رہبر بلکہ پیغمبر ظہور پذیر ہو گئے۔ اِذا قِیلَ لَھُم لا تُفسِدُ وا فِی الاَرضِ قَا لُواِنّما نَحنُ مُصلِحُون۔ یہ معلوم کرنا دشوار ہو گیا کہ کون حقیقت میں اصلاح چاہتا ہے اور کون فساد پھیلاتا ہے۔ اصلاح اور فساد اس طرح ہم رنگ ہو گئے کہ تمیز کرنا محال ہو گیا۔ ہمارے قوم کے تعلیم یافتہ طبقے کی حالت بڑی قابلِ رحم ہے۔ کوئی ایسا عقیدہ یا نظریہ نہیں جس کے متعلق وہ راسخ الاعتقاد ہوں۔ (ع)

نے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں

......

جہازِ عمرِ رواں پر سوار بیٹھے ہیں
سوارِ خاک ہیں بے اختیار بیٹھے ہیں

کشتی اِدھر ہی چلی جا رہی ہے جدھر اسے موجوں کا رُخ لے جائے۔ موجوں میں بھی جا بجا بھنور پڑتے ہیں۔ کہیں کہیں دریا کی کلائی ٹوٹ جاتی ہے اور الٹی گنگا بہنے لگتی ہے۔ یہ قوم ابھی راہبر کو نہیں پہچانتی۔ خود رہبری کے مدعیوں میں رہبری کے لیے پیکار جاری ہے۔ لوگ ایک کو چھوڑتے ہیں ایک کو پکڑتے ہیں۔ آج جسے راہبر تسلیم کرتے ہیں کل خود ہی اس کی پگڑی اچھال دیتے ہیں۔ اکثر لوگوں کی حالت پر یہ شعر صادق آتا ہے:

چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک تیز رو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

دیکھیں کہ یہ قوم اس تذبذب سے کب اور کیونکر نکلتی ہے۔

اپنے پہ کر رہا ہوں قیاس اہلِ دہر کا
سمجھا ہوں دل پذیر متاعِ ہنر کو میں

اپنا ہنر ہر شخص کو پسند ہوتا ہے' وہ اسے قابل داد سمجھتا ہے۔ اور ہر ایک سے توقع رکھتا ہے کہ وہ اس کی قدر دانی کرے گا۔ لیکن ہر ہنر مند کی یہ توقع پوری نہیں ہوتی۔ شکایتِ روزگار اور ناقدریٔ عالم کی شکایت ہمارے شعراء کا ایک خاص موضوع بن گیا ہے۔ شاعر ناقدری کی شکایت بھی کرتا ہے۔ پھر یہ بھی کہتا جاتا ہے کہ میں نافہموں کی مدح وذم سے بالاتر ہوں۔ عوام سے داد کی توقع رکھتا ہے۔ اور جب اچھی طرح داد نہیں ملتی تو اُنھیں العوام کالانعام قرار دے کر بُرا بھلا بھی کہتا ہے۔ جس قدر داد سے مایوسی ہوتی ہے اسی قدر وہ اپنے اوصاف کے مبالغے اور تعلّی میں زور باندھتا ہے۔ اپنے زمانے کو بُرا سمجھنا انسانی فطرت کا ایک عام مغالطہ ہے۔ شاعر اس مغالطے میں دوسروں کی نسبت کسی قدر زیادہ ہی مبتلا ہوتا ہے:

ناقدریٔ عالم کی شکایت نہیں مولا
اس دفترِ باطل کی حقیقت نہیں مولا
انیسؔ

عالم ہے مکدر کوئی دل صاف نہیں ہے
اس عہد میں سب کچھ ہے پر انصاف نہیں ہے
انیسؔ

سوال یہ ہے کہ کیا ہر قسم کے متاعِ ہنر کی ہر زمانے میں بے قدری ہوتی ہے؟ زمانہ اور تاریخ اس پر گواہ ہے کہ ہر حالت میں ایسا نہیں ہوتا۔ اور ہر قسم کا کمال قدر دانی سے محروم نہیں رہتا۔ اگر کوئی ہنر یا کمال عام طور پر انسانوں کو مفید معلوم ہو تو وہ ضرور اس کی قدر کرتے ہیں (ع)

کسبِ کمال کن کہ عزیز جہاں شوی

ہاں یہ ضرور ہے کہ علم وہنر کی بعض ایسی قسمیں بھی ہیں جو عام فہم نہ ہونے کی وجہ سے عام پسند نہیں ہو سکتیں۔ بعض اوقات ایک مفکر ایسے افکار پیش کرتا ہے جو صرف عوام ہی نہیں خواص کے مسلمات سے بھی ٹکراتے ہیں۔ ایسے شخص کی یا تو کوئی سنتا ہی نہیں یا سُن کر لوگ اسے ٹھکرا دیتے ہیں۔ مصلحین کی تو زدو کوب بلکہ شہادت تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ معاصرین نے بے قدری کی یا تغافل برتا یا شدید مخالفت کی لیکن آئندہ آنے والی نسلوں نے حد سے زیادہ قدر دانی کی' یہاں تک کہ پرستش تک نوبت پہنچ گئی۔ اکثر اہلِ علم وفن کے دلوں میں یہ خیال بہت تسکین افزا ہوتا ہے کہ بعد میں آنے والے لوگ ان کے قدر شناس ہوں گے۔ اور ان کے مرنے کے بعد لوگ انھیں سمجھیں گے:

مرنے کے بعد آیا وہ میرے مزار پر
پتھر پڑیں صنم ترے ایسے "پیار" پر

غالب کو اپنے معاصرین سے ناقدری کی بہت شکایت تھی۔ لیکن کیا اس میں معاصرین ہی کا قصور تھا یا خود اپنا بھی۔ پندرہ برس سے پچیس برس کی عمر تک کا کلام بیدلؔ کی تقلید میں بے انتہا مغلق اور جا بجا مہمل ہو گیا۔ ہر شعر دور از کار تشبیہات اور استعارات سے چیستان بن گیا۔ شاعری معما گوئی بن کر رہ گئی۔ عوام تو درکنار شعرا اور ادیب بھی مرزا کا یہ کلام سنتے تو ان کی وہی کیفیت ہوتی جسے خود غالب فخریہ طور پر بیان کرتا ہے:

آگہی دام شنیدن جس قدر چاہے بچھائے
مدعا عنقا ہے اپنے عالمِ تقریر کا

ادب سے ذوق رکھنے والے لوگ بھی شکایت کرتے تھے کہ آپ کے اشعار میں معنی کا پتا نہیں چلتا۔ اس کا جواب غالبؔ کے پاس یہی تھا:

نہ ستائش کی تمنا نہ صلے کی پروا
گر نہیں ہیں مرے اشعار میں معنی نہ سہی

اگر ہر طبقے کی یہی رائے ہو۔ (ع)

مگر ان کا کہا یہ آپ سمجھیں یا خدا سمجھے

تو سوچنے کی بات ہے کہ اس میں قصور کس کا تھا۔ معانی کی دقت کے ساتھ اگر زبان کی پیچیدگی اور ژولیدگی کا اضافہ کر دیا جائے تو کسی کو کیا پڑی کہ کھود کر اس کا مطلب نکالنے میں دماغ سوزی کرتا پھرے۔ خاص کر جب یہ گمان بھی ہو کہ یہ ساری زحمت کشی کوہ کندن و کاہ بر آوردن ثابت ہوگی۔ غالبؔ نے بعد میں خود بھی اسے بے راہ روی قرار دیا اور اپنے اُردو کلام کا ایک معتد بہ حصہ کچھ سخن فہم احباب کے مشورے اور کچھ اپنی رائے سے قلم زد کر دیا۔ طرزِ بیدلؔ میں ریختہ لکھنے نے جو قیامت برپا کی تھی اس کا علاج رفتہ رفتہ خود ہی کر لیا۔ فارسی کے کلام میں فکر و بیان دونوں میں کافی روانی اور آسانی ہے۔ شعر کو گورکھ دھندا بنانے کی کوشش کہیں نظر نہیں آتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو خود ہی طبیعت سلجھ گئی۔ اور دوسرے جن اساتذہ کی تقلید یا ہمسری منظور تھی ان میں سے کوئی اغلاق پسند نہ تھا۔ شیخ علی حزیںؔ، عرفیؔ اور نظیریؔ، طالبؔ اور کلیمؔ سب مضمون آفریں تھے۔ لیکن خیال میں خواہ مخواہ پیچ ڈالنے کی شوقین نہ تھے۔ غالبؔ کا فارسی کا کلام جا بجا ان اساتذہ کی ٹکر کا ہے۔ اور حکیمانہ مضامین کے بیان کرنے میں تو عرفیؔ اور فیضی کے سوا کوئی دوسرا اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اس کے باوجود فارسی کے بارے میں ناقدری کی وجہ یہ ہوئی کہ اس میخانے کے قدح ٹوٹ چکے تھے۔ اور اس کے ساقی باقی نہ رہے تھے۔ مدت ہوئی کہ اکبر و جہانگیر جیسے شہنشاہوں کی سخن نوازیاں ختم ہو چکی تھیں۔ دوسری طرف فارسی عوام کی زبان نہ تھی کہ اس زبان میں کمال پیدا کرنے والے کی عام قدردانی ہو سکے۔ غالبؔ اپنی خاص افتادِ طبیعت کے لحاظ سے اس

زبان میں شعر کہنے پر مجبور تھا:

شعر خود خواہش آں کرد کہ گردد فنِ ما

یہ متاعِ ہنر غالبؔ کے لیے دل پذیر تھی۔ اور وہ خواہ مخواہ یہ توقع قائم کیے بیٹھا تھا کہ اس کے معاصرین کے لیے بھی وہ دل پذیر ہوگی۔ بے چارہ روزگار کی پریشانیوں سے مجبور ہو کر انگریز حکام کی خدمت میں قصیدے پیش کرتا تھا لیکن بھینس کے آگے بین بجانے میں بھینس کا کیا قصور ہے اگر وہ اس سماع سے وجد میں نہ آسکے۔ انھیں قصیدوں میں عرفیؔ اور انوریؔ کا مقابلہ کرتا ہے مگر داد کہاں سے ملے۔ بعض حکام کے میر منشی کسی قدر لطف اٹھا لیتے ہوں گے۔

لیکن غالبؔ نے اپنے کلام کے متعلق ایک پیش گوئی کی تھی وہ پوری ہو کر رہی:

قدرِ دیوانم بہ گیتی بعد من خواہد شدن

ایں مے از قحطِ خریداری کہن خواہد شدن

قحطِ خریداری کی وجہ سے میرا کلام ایک عرصے تک یونہی پڑا رہے گا۔ لیکن اس میں کوئی حرج نہیں یہ صہبائے سخن ہے، پرانی ہو کر زیادہ نشہ آور اور زیادہ قیمتی ہو جائے گی۔

حالیؔ نے "یادگارِ غالب" لکھ کر لوگوں کو اس باکمال شاعر کی طرف متوجہ کیا۔ فارسی کا چرچا بہت کم ہو گیا تھا اس لیے لوگوں نے اُردو کلام کی طرف زیادہ توجہ کی۔ زیادہ مغلق اور پیچیدہ اشعار پہلے ہی انتخاب میں قلم زد ہو چکے تھے۔ باقی کلام میں بھی بیدلیت کی پیچیدگی کہیں کہیں موجود تھی۔ لیکن ساتھ ہی صاف اور ستھرا کلام بھی تھا جس میں لطفِ سخن کے علاوہ اِدھر اُدھر بیش بہا حکمت کے جواہر پارے بکھرے ہوئے تھے جن کا اُردو کے دوسرے شعرا میں نام و نشان نہ ملتا تھا۔ نئی تعلیم نے پڑھے لکھے لوگوں کو افکار پسند بنا دیا تھا۔ یہی میلانِ طبع اس کی قدردانی کا باعث ہو گیا۔ غالبؔ کو اپنے اُردو کلام پر ناز نہ تھا۔ فارسی میں اس نے بدرجہا زیادہ جگر کاری کی تھی۔ اس کی فارسی میں حسنِ بیان اور حسنِ مضامین بہت زیادہ ہے۔ خود ہی کہتا ہے کہ فارسی اپنے ذوق سے لکھتا ہوں اور ریختہ پیٹ پالنے کے لیے۔

فارسی کے مقابلے میں اپنے مجموعہ اُردو کو بے رنگ سمجھتا تھا:

پارسی بین تا بہ بینی نقش ہائے رنگ رنگ
بگور از مجموعہ اُردو کہ بے رنگِ من است

علم و ہنر کی دنیا میں اکثر یہ ہوا ہے کہ ایک صاحبِ کمال جس چیز کو اپنا طرۂ امتیاز سمجھتا تھا اور جس کی بابت اسے یقین تھا کہ اس کی بدولت اسے بقائے دوام اور شہرت عام حاصل ہو گی، آنے والی دنیا نے اسے قابلِ اعتنا نہ سمجھا۔ اور جس چیز کو وہ مقابلتاً حقیر اور سرسری تصور کرتا تھا آنے والی نسلوں نے اسی کو سر آنکھوں پر لیا۔ غالبؔ کا جو چرچا ہوا وہ اُردو کلام کی بنا پر ہوا۔ اور ایک صاحب تو اِس قدر گرویدہ اور قدر شناس ہوئے کہ بے دھڑک کہہ اٹھے، 'ہندوستان کی دو ہی الہامی کتابیں ہیں۔ ایک وید مقدس اور دوسری اُردو کلام غالبؔ۔ غالبؔ نے پیش گوئی زیادہ تر فارسی کلام کے متعلق کی تھی لیکن پوری ہوئی وہ اُردو دیوان کے بارے میں۔ غالبؔ اگر اس وقت دوبارہ دنیا میں آکر دیکھے تو اُردو کلام کی اس قدردانی سے ضرور خوش ہو لیکن دل میں ضرور کہے کہ (ع)

مارا ازیں گیاہِ ضعیف ایں گماں نبود

لیکن ساتھ ہی اسے یہ صدمہ ضرور ہو جو اس کے لطف میں رنج کی آمیزش کردے کہ اصل خلاقِ معانی تو میں فارسی میں ہوں، اسے کوئی پڑھتا دکھائی نہیں دیتا۔ اور کہیں خال خال ہی اس کے قدردان نظر آتے ہیں۔ وہ آنے والی نسلوں کا بھی اپنے ہی پر قیاس کر رہا تھا۔ آئندہ دنیا غالبؔ کے اُردو اور فارسی کلام کے بہت سے حصے کو نظر انداز کردے گی۔ لیکن مضامین حکمت اور حسنِ بیان کے جو جواہر پارے دونوں دیوانوں میں بکھرے ہوئے ہیں، انھیں اپنی یاد سے محو نہ ہونے دے گی۔ غالبؔ کے اسی قسم کے اشعار بقائے دوام حاصل کریں گے۔ (ع)

ثبت است بر جریدۂ عالم دوامِ ما

......

اہلِ بینش کو ہے طوفانِ حوادث مکتب
لطمۂ موج کم از سیلیٔ استاد نہیں

زندگی کم و بیش ہر شخص کے لیے طوفانِ حوادث ہے۔ انسان ہمیشہ سے اس پر غور کرتا چلا آیا ہے کہ زندگی میں یہ حوادث کیوں ہیں ان کا مصدر کیا ہے اور ان کا مقصد کیا ہے۔ پہلے یہ سمجھا کہ فطرتِ خارجہ اور زندگی کے ہر شعبے پر غیر معمولی قوت والے دیوتا حکمرانی کرتے ہیں۔ ان کے جذبات انسان ہی کے سے ہیں۔ لیکن ان کی نفع و ضرر کی قوتیں بہت بڑھی ہوئی ہیں۔ دیوتا کسی اصول کے پابند نہیں۔ مطلق العنان حکمرانوں کی طرح ان کے لطف و کرم اور قہر و عتاب کا کوئی قاعدہ مقرر نہیں۔ ان کے مزاج میں تلون ہے۔ انسانوں کو چاہیے کہ انہیں ہر طرح راضی رکھنے کی کوشش کریں۔ اور اپنی محبوب ترین چیزیں ان کے سامنے بھینٹ چڑھاتے رہیں۔ اس خوشامد اور نذر و نیاز سے شاید ان کے قہر و غضب سے نجات ملتی رہے۔ اس نظریے کے ماتحت انسان ہمیشہ حوادث سے خوف زدہ رہتا تھا۔ بدھ مت کی قسم کے مذاہب دیوتاؤں کے اقتدار کے قائل نہ رہے۔ لیکن اس نتیجہ پر پہنچے کہ حوادث سے گریز لازم ہے۔ اور چونکہ زندگی اور حوادث لازم و ملزوم ہیں اس لیے کنہِ حیات کو پہنچ کر یہ بصیرت حاصل کرنی چاہیے کہ یہ زندگی کہاں سے ابھرتی ہے۔ اس کے ماخذ کا خاتمہ کر دیا جائے تو حوادث سے بھی ساتھ ہی چھٹکارا ہو جائے گا۔ یہ شکست خوردہ زندگی کی تعلیم تھی اس لیے زندگی کے کسی کام نہ آسکی۔ مدت دراز کے بعد انسان نے یہ نظریہ قائم کیا کہ زندگی شرِ محض نہیں بلکہ امکانِ خیر ہے۔ اس لیے سرچشمۂ حیات سراپا خیر ہے۔ زندگی میں جو خیر و شر کی پیکار نظر آتی ہے۔ اس کا مقصد یہی ہے کہ مختلف ذرائع سے شر پر غالب آکر خیر کا تحقق کیا جائے۔ خدا خیرِ مطلق ہے لیکن خیر و شر دونوں خدا کی طرف سے ہیں۔ خیر مطلق میں سے شرِ مطلق صادر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے دنیا میں جو شر نظر آتا ہے وہ اضافی ہے۔ اور اس کا مقصد یہ ہے کہ صحیح نظر و عمل سے انسان اسے خیر میں تبدیل کر لے۔ ہر شر میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ زاویۂ نگاہ اور طرزِ عمل میں انقلاب پیدا کر کے اسے مبدل بہ

طور بنایا جائے۔ یہ حیات پسندی کا مجاہدانہ نظریہ ہے۔ زندگی نے اپنے ارتقا کے لیے اپنے آپ کو میدانِ کارزار بنایا ہے۔ حوادث سے گھبرا کر بھاگ جانے والا محض بزدل اور حقیقت سے ناواقف ہوتا ہے۔ سیرت سازی صرف جدوجہد اور اجتہاد و جہاد ہی سے ہو سکتی ہے۔ سیرت سازی قوت آفرینی ہے۔ زندگی کے تلاطم اس لیے ہیں کہ ان سے کشتی لڑتے ہوئے تیراک کے بازو مضبوط ہو جائیں۔ انسان نے ہر قسم کی ترقی حوادث کا مقابلہ کرتے ہوئے ہی کی ہے۔ خدا ظالم اور زندگی بے رحم نہیں، جو تھپیڑا پڑتا ہے وہ بے بصروں کے لیے ایک آفت ہے لیکن اہلِ بصیرت کے لیے استاد کا تھپڑ ہے، جس کا باعث بے رحمی نہیں بلکہ سبق آموزی ہے۔ زندگی کا فقط یہی ایک نظریہ ہے جس سے انسان صحیح بصیرت حاصل کرتا، علم و ہنر میں ترقی کرتا اور سیرت کو استوار کرتا ہے۔ یہی عقیدہ خالقِ حیات کو شر آفرینی کے احمقانہ الزام سے بری کرتا ہے:

صد مہائے عشق را کے بوالہوس دارد قبول
کے شناسد طفل قدرِ سیلیٔ استاد را

......

نہیں کہ مجھ کو قیامت کا اعتقاد نہیں
شب فراق سے روز جزا زیاد نہیں

صوفیہ کا یہ عقیدہ ہے کہ عملِ صالحہ کی اصل غرض قربِ الٰہی ہے۔ خدا ہی سرچشمۂ حیات اور منبعِ خیر ہے۔ اسی قرب کا نام جنت ہے۔ حقیقی جزا اور اصلی جنت قربِ الٰہی ہے۔ یہی قرب رفتہ رفتہ ترقی کرتے ہوئے وصل تک جا پہنچتا ہے۔ اگر قرب اور وصل کا نام جنت ہے تو بُعد اور فراق کا نام دوزخ ہے۔ جسمانی لذت اور جسمانی عذاب جسے عوام جنت اور دوزخ سمجھتے ہیں، وصل و بُعد کے مقابلے میں محض تشبیہی حقائق ہیں۔ اصل عاشق وہ ہے جو خدا سے جزا کا طالب نہیں بلکہ خدا سے خدا کا طالب ہے۔ حقیقی نماز معراجِ مومن ہے جس

میں روحِ انسانی روحِ الٰہی سے رابطہ قائم کرتی ہے۔ ایک صوفی سے کسی شخص نے پوچھا کیا یہ واقعہ ہے کہ نماز سے آدمی جنت میں پہنچ جائے گا؟ اس نے کہا اے غافل اگر تجھے نماز کی حقیقت معلوم ہو جائے تو تجھ پر اس راز کا انکشاف ہو کہ نماز ہی جنت ہے بشرطیکہ وہ اس حضورِ قلب سے ہو جس سے قرب حاصل ہوتا ہے۔ روزِ جزا کا تصور یہ ہے کہ اس میں انسانوں کو بے حد اضطراب ہوگا۔ غالبؔ کہتا ہے کہ فراق سے زیادہ تو اس میں اضطراب نہیں ہو سکتا۔ خدا خیرِ مطلق ہے اس لیے ہر عملِ صالح سے قرب کی طرف ایک قدم اٹھتا ہے۔ اور ہر عملِ بد سے انسان اپنی حقیقت سے ایک قدم دور ہو جاتا ہے۔ یہ دوری خدا سے دوری ہے۔ اور یہی اصلی دوزخ ہے۔ خراب زندگی ہی جہنم ہے خواہ وہ یہاں کی زندگی ہو اور خواہ آخرت کی۔ غالبؔ کو اپنی یہاں کی زندگی دوزخ سے بدتر معلوم ہوتی تھی۔ اسی لیے وہ کہتا ہے 'مجھے اس سے ڈر نہیں لگتا کہ مجھے آخرت میں جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔ میں تو اس سے گھبراتا ہوں کہ میری آخرت کی زندگی کہیں میری دنیوی زندگی کے ہمرنگ نہ ہو:

زاں نمی ترسم کہ گردد قعرِ دوزخ جاے من
واے گر باشد ہمیں امروزِ من فرداے من

گیر کہ در روزِ حشر چوں تو بیفتی بر سر دوزخ نہند تیرہ نُسبن
لیک نباشد دراں مضیق مصیبت در طلبِ نان و جامہ کشمکش از زن
لیک نباشد دراں مقامِ صعوبت شور تقاضاے نارواے مہاجن

فرض کر لے کہ آخرت میں تجھے جہنم میں ڈال کر اوپر ایک سرپوش رکھ کر بند کر دیا جائے۔ اس طرح جو عذاب ہوگا وہ جسمانی ہوگا۔ لیکن اس مصیبت کی جگہ میں بیوی سے روٹی کپڑے کی کشمکش تو نہ ہوگی۔ قرضخواہ مہاجن کے دلخراش تقاضوں سے تو نجات ملے گی۔ یہ جھگڑے سوہانِ روح ہیں۔ جسمانی عذاب ان سے کم درجے کی صعوبت ہے۔

اسی طرح ایک اور جگہ کہتا ہے کہ خدا اپنے کرم سے خواہ گناہوں کو بخش ہی

دے، لیکن گناہگاری اور اس کی بخشش سے جو شرمساری ہوگی وہ سات دوزخوں کے برابر ہے۔ کرم کے باوجود گناہگار پر یہ ستم باقی رہتا ہے:

ہفت دوزخ در نہادِ شرمساری مضمر است
ایں ستم باشد کہ بامُجرم مدارا کردہٗ

......

یارب زمانہ مجھ کو مٹاتا ہے کس لیے
لوحِ جہاں پہ حرفِ مکرر نہیں ہوں میں

ہستی کا ہر مظہر لاثانی ہوتا ہے۔ صوفیہ اسے اس طرح بیان کرتے ہیں کہ تجلّی میں تکرار نہیں کُلَّ یَومٍ ھوَفی شأن کی بھی یہی صحیح تفسیر ہو سکتی ہے۔ عام لوگ سمجھتے ہیں کہ مادی مظاہر میں تکرار ہوتی ہے اور طبیعیات والے اس اصول پر عمل کرتے ہیں کہ ایک قسم کی علت ایک خاص قسم کا معلول پیدا کرتی ہے۔ جب علت کی تکرار ہوگی تو معلول کی بھی تکرار ہوگی۔ عملی اغراض کے لیے یہ محض ایک مفروضہ قائم کر لیا گیا ہے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ کوئی علت کبھی جوں کی توں دوبارہ واقع نہیں ہوتی۔ اس کی حیثیت ہر تکرار میں ضرور بدلتی ہوئی ہوتی ہے۔ خواہ عملی اغراض میں ہم اس کا کچھ خیال نہ کریں۔ جب کوئی علت بعینہٖ دوبارہ نہیں ہو سکتی تو کوئی معلول بھی اپنی پہلی حیثیت میں واقع نہیں ہو سکتا۔ کوئی واقعہ دوبارہ بالکل ایک طرح نہیں ہو سکتا۔ تکرار ایک فعلِ عبث ہے' اور خدا کا کوئی فعل عبث نہیں ہو سکتا۔ انگریزی میں ایک محاورہ ہے کہ تاریخ اپنے آپ کو دُہراتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ تاریخی واقعات بعض حیثیتوں میں ایک دوسرے کے مماثل ہوتے ہیں۔ لیکن کوئی تاریخی واقعہ ایسا نہیں ہوتا جو ہر حیثیت سے کسی پہلے واقعے کی طرح کا ہو، کاتبِ تقدیر لوحِ جہاں پر کوئی حرف مکرر نہیں لکھتا۔ انسان کبھی کبھی ایسا کرتا ہے کہ غلطی سے ایک لفظ کو دوبار لکھ جاتا ہے۔ لیکن جونہی اس کی نظر حرفِ مکرر پر پڑتی ہے اسے کاٹ دیتا ہے۔ غالب کہتا ہے کہ میں حرفِ مکرر تو نہیں۔ زمانہ مجھے مٹانے کے کیوں درپے ہے۔ دنیا میں جو شخص پیدا ہوتا ہے۔ بالکل ویسا شخص اس سے پہلے کبھی پیدا نہیں ہوا۔ اور آئندہ قیامت تک کوئی دوسرا شخص ویسا پیدا نہ

ہو گا۔ فطرت اس قدر اس اصول کی پابند ہے کہ لاانتہا انسان انسانی چہرے لے کر پیدا ہوئے ہیں، لیکن کوئی دو چہرے آج تک بالکل ایک جیسے نہیں بنے' وہی ناک کان' آنکھ' ہونٹ اور گال ہیں جن میں لاانتہا گوناگونی پیدا کر دی گئی ہے۔ یہ کتنا بڑا معجزہ ہے کہ ان پانچ سات نقشوں کے ہیر پھیر میں کبھی اتفاق سے بھی تکرار نہیں ہوتی۔ زندگی جتنی بلند تر ہوتی جاتی ہے اس میں تنوع بڑھتا جاتا ہے۔ زندگی میں کہیں محض نقل اور تقلید نہیں۔ ہر جگہ تنوع اور ہر جگہ تجدید ہے۔ فطرت کا یہ تقاضا نہیں کہ دو شخصوں کی زندگی ہم رنگ ہو جائے۔ جو کوئی تقلیدی زندگی بسر کرنا چاہتا ہے، خواہ وہ کسی بڑے سے بڑے آدمی کی بھی نقل کرنا چاہے اس کی کوشش خلافِ فطرت ہوتی ہے۔ بعض زندگیاں بظاہر ایک دوسرے کی نقل معلوم ہوتی ہیں لیکن پوری تکرار ان میں بھی نہیں ہوتی۔ بعض حکما کا خیال ہے کہ چونکہ ہر نقش لاثانی ہوتا ہے اس لیے ہر نقش نفسِ الٰہی کی لوحِ محفوظ میں غیر فانی بھی ہے۔ اسے لوحِ محفوظ اسی لیے کہا گیا ہے کہ اس میں ہر نقش ابدالآباد تک محفوظ ہے۔ جو مظہر جس طرح وجود میں آیا ہے وہ خدا کے ہاں ہمیشہ باقی رہے گا۔ ہمارے سامنے مظاہر پیدا ہوتے اور ناپید ہوتے رہتے ہیں۔ اور ہمارے محدود نقطہ نظر سے ہر چیز فنا پذیر ہے۔ لیکن خدا کے ہاں کچھ فنا نہیں ہوتا۔ جب وہ لاثانی ہے تو وہ حرفِ مکرر نہیں۔ اگر وہ حرفِ مکرر نہیں تو اس کا وجود عبث اور مٹانے کے قابل نہیں ہو سکتا۔ غالبؔ خدا کی اس صنعت اور فطرت کے اس اصول سے واقف ہے، اسی لیے تعجب سے پوچھتا ہے کہ زمانہ یہ عبث کوشش میرے متعلق کیوں کر رہا ہے۔

رنج سے خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج
مشکلیں اتنی پڑیں مجھ پر کہ آساں ہو گئیں

زندگی میں رنج اور مصیبت اور مشکلات سے مفر نہیں۔ مختلف انسان ان کا مقابلہ اور معالجہ مختلف طریقوں سے کرتے ہیں۔ ایک طریقہ تو یہ ہے کہ عقل و حکمت اور جدوجہد سے ڈٹ کر مشکلات کا مقابلہ کیا جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے ان سے بچنے کی کوشش کی جائے۔ بشرطیکہ اس گریز میں کوئی بداخلاقی اور بزدلی نہ ہو۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ انسان رنج و مصیبت کا خوگر ہو جائے۔ یہ تینوں طریقے اپنی اپنی جگہ معقول ہیں۔ بعض رنج

اس طرح کے ہوتے ہیں کہ نہ کوشش سے رفع ہوں اور نہ ان سے گریز ممکن ہو سکے۔ ایسے رنجوں کے برداشت کرنے کی اگر عادت ڈال لی جائے تو عادت ان کو آسان کردے گی۔ کیونکہ عادت کا قانون یہی ہے۔ وہ اچھی ہو یا بری کسی فعل کی تکرار سے وہ فعل روز بروز آسان معلوم ہونے لگتا ہے:

اگر مقصود ہے تجھ کو خزاں نا آشنا رہنا
تو کانٹوں میں الجھ کر زندگی کرنے کی خو کرلے

(اقبالؔ)

بھوکا پیاسا رہنا انسان کو بہت تکلیف دیتا ہے۔ اسی لیے مذہب نے اس کا یہ علاج تجویز کیا ہے کہ سال میں ایک مہینہ کم از کم اور ہو سکے تو وقتاً فوقتاً اس کے علاوہ بھی دن بھر بھوکا پیاسا رہنے کی عادت ڈال لے۔ اس عادت کی بدولت اس کے لیے یہ آسان ہو جائے گا کہ اگر کبھی مجبوری سے ایسی صورت پیش آجائے تو اسے برداشت کرلے۔ جسم اور نفس دونوں کو اختیاری طور پر بھی زحمت کشی کا عادی بنانا چاہیے۔ جو لوگ یہ مشق نہیں کرتے وہ تھوڑی سی مصیبت پر بھی مضطرب اور سراسیمہ ہو جاتے ہیں۔ اس قسم کی تن آسانی اور نفس پروری انسان کو بے بس اور بزدل بنا دیتی ہے۔ انسان بڑے کاموں کو انجام دینے کی اہلیت کھو بیٹھتا ہے۔ اور ورزشوں کے علاوہ رنج سے خوگر ہونے کی ورزش بھی انسانی سیرت کی تقویت کے لیے لازم معلوم ہوتی ہے۔

مشکل اور آسانی دو متضاد چیزیں ہیں۔ ایک قاعدۂ کلیہ ہے جسے غالبؔ نے اس مصرع میں بھی بیان کیا ہے (ع)

درد کا حد سے گزرنا ہے دوا ہو جانا

اس قاعدۂ کلیہ کا اطلاق یہاں بھی کیا گیا ہے۔ ہر چیز ایک خاص حد تک پہنچنے کے بعد اپنی ضد میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ "ہر کمالے را زوالے" کا عام محاورہ بھی اسی کلیے کو ظاہر کرتا ہے۔ غم کا صدمہ جب بڑی شدت سے حملہ آور ہو تو آدمی بے ہوش ہو جاتا ہے۔ بے

خودی اس غم کو شعور سے ہٹا دیتی ہے۔ برفانی سردی کی شدت سے انگلیاں اس طرح جھڑ جاتی ہیں جس طرح آگ نے انہیں جلا کر راکھ کر دیا ہو۔ روشنی کی شدت بینائی کے لیے اندھیرے کے مساوی ہو جاتی ہے۔ غالب کہتا ہے کہ یہی حال مشکلات کی کثرت کا ہے کہ وہ انتہا پر پہنچ کر اپنی ضد یعنی آسانی میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔

ملنا ترا اگر نہیں آساں تو سہل ہے
دشوار تو یہی ہے کہ دشوار بھی نہیں

اس شعر کا مفہوم سمجھنے میں بھی وہی تضاد پیش آتا ہے جو خود اس شعر میں ہے۔ ایک لحاظ سے اس کا مطلب آسان معلوم ہوتا ہے اور دوسرے لحاظ سے دشوار۔ مولانا حالیؔ اسے ایک طرف لے گئے ہیں اور حسرتؔ موہانی بالکل دوسری طرف۔ مولانا حالیؔ فرماتے ہیں "ایک واقعے کے بیان میں ایسے مناسب محاورات کا دستیاب ہو جانا عجیب اتفاق ہے۔ اس مضمون کو چاہو حقیقت کی طرف لے جاؤ چاہو مجاز پر محمول کرو۔ دونوں صورتوں میں مطلب یہ ہے کہ اگر تیرا ملنا آسان نہ ہوتا یعنی دشوار ہوتا تو کچھ دقت نہ تھی، کیونکہ ہم مایوس ہو کر بیٹھ رہتے اور شوق و آرزو کی خلش سے چھوٹ جاتے۔ مگر مشکل یہ ہے کہ وہ جس طرح آسان نہیں اسی طرح دشوار بھی نہیں۔ اور اس طرح شوق و آرزو کی خلش سے کسی طرح نجات نہیں ہوتی"۔ (یادگارِ غالبؔ)

حسرتؔ موہانی صاحب فرماتے ہیں "کہ تحصیل دشوار آسان نہیں ہوتی مگر ممکن ہوتی ہے۔ اور تحصیل محال سرے سے ممکن ہی نہیں ہوتی۔ شاعر کہتا ہے کہ ملنا ترا آسان نہ ہو یعنی دشوار ہوتا ہم سہل ہے۔ مگر مشکل تو یہ ہے دشوار بھی نہیں محال ہے جس میں میرا کسی طرح قابو نہیں، مجبور ہوں"۔

مجھے ان دونوں شرحوں میں ایک ایک حصہ صحیح اور دوسرا دوسرا حصہ غلط معلوم ہوتا ہے۔ میرے نزدیک صحیح شرح یہ معلوم ہوتی ہے کہ اے خدا اگر تیرے ملنے کے متعلق صرف یہی بات ہوتی کہ یہ کوئی آسان کام نہیں۔ تو یہ کوئی ایسی دقت کی بات نہ تھی۔ کیونکہ

جو مقصد آسان نہیں وہ کوشش طلب ہوتا ہے۔ اور انسان کوشش کر کے مشکل الحصول مقاصد کو بھی پالیتا ہے:

بہر کارے کہ ہمت بستہ گردد
اگر خارے بود گلدستہ گردد

لیکن شاعر کہتا ہے کہ یہ ایک عجیب قسم کا معاملہ ہے۔ اور اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ تیر املناد شوار بھی نہیں۔ جو ہستی انسان کی اپنی جان اور اس کی شہ رگ سے قریب تر ہو اس کا پالینا کیا دشوار ہے۔ صرف زندگی کے متعلق نظریے کو بدلنے کی ضرورت ہے۔ زاویۂ نگاہ کے پلٹنے کے ساتھ ہی دیکھو گے کہ خدا سارے ماسوا کے مقابلے میں قریب تر ہے۔ جو ذات یہیں موجود ہے اس کے لیے دور دراز تلاش اور دوڑ دھوپ کی کیا ضرورت۔ اسی لیے بعض صوفیہ کے اقوال میں یہ بات ملتی ہے کہ خدا کو پالینا سب سے زیادہ آسان بات ہے۔ لوگوں کو خواہ مخواہ اس کے دشوار اور محال ہونے کا وہم ہو گیا ہے۔ کبھی ایک آہ سے اور کبھی ایک نظر سے، خواہ وہ نظر اپنی ہو یا کسی برگزیدہ نبی یا ولی کی۔ خدا کی ذات سے یک بیک آگاہی ہو جاتی ہے۔ (ع)

طے شود جادۂ صد سالہ بہ آہی گاہے

اسی طرح گاہے بہ نگاہے بھی یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ روحانی واردات میں اس کی کئی مثالیں ملتی ہیں:

یک زمانے در حضورِ اولیاء
بہتر از صد سالہ طاعت بے ریا

صد سالہ اطاعت بے ریا سے عابد خدا تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے کیونکہ وہ اس کے ملنے کو آسان نہیں سمجھتا۔ لیکن دوسری طرح چند لمحوں میں یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی آسانی اور دشواری طلب اور ریافت حضوری اور دوری کے متعلق غالب کے فارسی کے یہ دو شعر بھی پُر معنی، لطیف اور وجد آور ہیں:

کیفیات سے عبارت ہے۔ غیر معمولی کیفیت دو قسم کی ہو سکتی ہے یا وہ معمولی عقل وادراک سے بری ہوئی ہے یا اس سے بالاتر ہے۔ اعلیٰ درجے کے شاعر پر شعر کہتے ہوئے جو کیفیت طاری ہوتی ہے وہ معمولی نفسیات کے سانچوں میں نہیں آتی۔ ارسطو کہتا ہے کہ ایک قسم کا الٰہی جنون شاعر پر طاری ہوتا ہے۔ خالی حکمت سے کوئی شخص شاعر نہیں بن سکتا۔ اقبال خدا سے دعا مانگتا ہے:

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں

مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

اور جب یہ کیفیت اس پر طاری ہوتی ہے تو کہتا ہے (ع)

حکیم نکتہ دانِ ما جنوں کرد

مجذوب میں عرفان اور دیوانگی اس طرح ہم آغوش ہوتے ہیں کہ ان میں تمیز کرنا مشکل ہو جائے۔ سلیم الطبع انبیاء اور اولیاء کو بھی لوگ مجنون سمجھنے لگتے ہیں۔ بعض حکماٗ کے متعلق بھی یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ وہ عاقل ہیں یا دیوانے۔ نطشے جو آخیر عمر میں پورا دیوانہ ہو گیا تھا، اس کی تصانیف کے متعلق بھی یہ بحث ہے کہ ان میں غیر معمولی بصیرت ہے یا دیوانگی۔ نیوٹن خورد نوش اور گرد وپیش کی زندگی سے کبھی ایسا بے نیاز اور بے خود ہو جاتا ہے تھا کہ لوگ اسے پاگل سمجھنے لگتے تھے۔ لائبنز جو خود اعلیٰ درجے کا فلسفی تھا، اپنے ایک خط میں اظہار تاسف کرتا ہے کہ نیوٹن دیوانہ ہو گیا ہے۔ کفار قریش رسول کریمؐ پر مجنون ہونے کا الزام لگاتے تھے، جس کی قرآن کو تردید کرنی پڑی۔ ایسے انسانوں کو عوام پوری طرح دیوانہ بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ غیر معمولی عقل کی وجہ سے وہ نہایت سلجھی ہوئی اور عام فہم باتیں بھی کرتے ہیں۔ پھر جب ان کی زندگی کا وہ مخصوص پہلو دیکھتے ہیں جو عوام کی سمجھ سے بالاتر اور انوکھا ہوتا ہے تو انھیں اپنی طرح کا ہوشیار بھی نہیں سمجھتے۔ خواص کو عوام کی ہوشیاری نادانی معلوم ہوتی ہے۔ اور عوام کو خواص کی فوق العادت ہوشیاری دیوانگی دکھائی دیتی ہے (ع)

دریا زحباب آبلہ پاے طلب ئست   نور نظر اے گوہر نایاب کجائی
شوریست نواریزئ تار نفسم را   پیدائہ اے جنبشِ مضراب کجائی

دریا تیری طلب میں اس قدر گرم رَو ہے کہ اس کے پاؤں میں چھالے پڑ گئے ہیں جو بلبلوں کی صورت میں نمایاں ہیں۔ اے گوہرِ نایاب جس کی تلاش میں دریا میں یہ اضطراب ہے، بتا کہ تو کہاں ہے؟

غالبؔ جابجا زندگی کو دریاے رواں سے تشبیہ دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ زندگی کی تگ و دو خدا کی تلاش ہے۔ لیکن لطیفہ یہ ہے کہ ڈھونڈنے والا جس نظر سے مقصود کو تلاش کر رہا ہے وہی مقصود اس ڈھونڈنے والی نظر کا نور بھی ہے۔ اور جس گوہر کی طلب میں دریاے حیات افتاں و خیزاں بہتا چلا جاتا ہے، وہ گوہر اسی دریا کی تہ میں موجود ہے۔ (ع)

یار در خانہ و من گردِ جہاں مے گردم

خدا کی تلاش کا بھی وہی حال ہے کہ لڑکا بغل میں اور ڈھنڈورا شہر میں۔ اسی طرح کہتا ہے کہ میرے تارِ نفس میں زور شور کی نواریزی اور نغمہ آفرینی ہے۔ یہ سازِ بے مضراب تو نہیں بج رہا لیکن مشکل یہ ہے کہ ساز کا ارتعاش موجود ہے اور مضراب ناپید۔ جو انگلیاں اس تار کو جنبش دے رہی ہیں وہ نظر نہیں آتیں۔ تار سے مضراب کس قدر قریب ہے۔ لیکن تار کے بے شعور ہونے کی وجہ سے اسے مضراب کے وجود سے آگاہی نہیں ہو سکتی۔ اگر ساز میں یہ شعور پیدا ہو جائے تو معلوم ہو کہ وہ مضراب سے متصل ہے۔

دیکھا اسدؔ کو خلوت و جلوت میں بارہا
دیوانہ گر نہیں ہے تو ہشیار بھی نہیں

غیر معمولی نفسی کیفیات، غیر معمولی وجدانات اور غیر معمولی عقلی شعور رکھنے والے عام لوگوں کو کم و بیش دیوانے معلوم ہوتے ہیں۔ ہوشیاری کا معیار عوام نے اپنی زندگیوں ہی سے قائم کر رکھا ہے۔ عوام غیر معمولی نابغہ انسانوں کو جب اپنے علم و عمل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں تو یہ لوگ انھیں صحیح الدماغ معلوم نہیں ہوتے۔ جنون غیر معمولی

کسی ملت میں بھی گرفتار ہو جانے کی وجہ سے انسان میں تنگ نظری اور تعصب پیدا ہو جاتا ہے۔ آزادی سے حقیقت کے طالب کسی ایک مقررہ اڈے پر نہیں بیٹھتے۔ جہاں سے کوئی اجارہ دار انھیں اٹھا دے:

جنگِ ہفتاد و دو مِلّت ہمہ را عذر بنہ

چوں نہ دیدند حقیقت رہِ افسانہ زدند

حقیقت سے آشنا ہونے کے لیے آزادی ایک ضروری شرط ہے۔ جس چیز سے آزادی میں خلل آتا ہے، اس سے حقیقت طلبی میں بھی ضرور فرق آتا ہے۔ تماشائے حیات کے لیے زندگی کی کھلی ہوئی شاہراہوں پر بیٹھنا چاہیے۔ نہ کسی گروہ کے تعصبات کا شکار ہو اور نہ کسی انسان کا محتاج، فقط ایسی ہی صورت میں حقیقت کی تلاش میں کامیابی ہو سکتی ہے۔

دیو جانس کلبی اشیاء والوں کی زندگی پر آزادانہ تنقید کرنا چاہتا تھا۔ اس نے سوچا کہ پہلے ہر قسم کی پابندی اور محتاجی سے نجات پاؤں جبھی راست فہم اور راست گو ہو سکتا ہوں۔ اس نے دوسروں کے آستانوں کو بھی چھوڑا اور اپنا بھی کوئی گھر بار نہ رکھا۔ کہتے ہیں کہ پانی پینے کے لیے فقط ایک لکڑی کا پیالہ رکھتا تھا۔ اور کپڑے بھی نہ پہنتا تھا کہ یہ غیر ضروری چیز ہے اور خواہ مخواہ محتاجی پیدا کرے گی۔ کسی ہرن کو چشمے سے مُنہ لگا کر پانی پیتے ہوئے دیکھا تو اپنا پیالہ بھی پھینک دیا کہ یہ بھی ایک غیر ضروری چیز ہے۔ کیا انسان بھی ہرن کی طرح پانی نہیں پی سکتا۔ ایک پیپا اس کے ساتھ رہتا تھا۔ رات کو اسی میں سوتا تھا اور دن میں جہاں چاہتا تھا لڑھکا کر لے جاتا تھا۔ اس آزادی نے اس کے اپنے افکار میں بے انتہا بے باکی پیدا کر دی۔ دیر و حرم سے آزاد ہونے کے باعث وہ مندروں اور پجاریوں پر بھی بے دھڑک نکتہ چینی کرتا تھا۔ ایک مرتبہ دیکھا کہ کچھ لوگ ایک شخص کو گرفتار کیے کہیں لے جا رہے ہیں۔ پوچھا یہ شخص کون ہے، اس نے کیا جرم کیا ہے اور یہ کون لوگ اسے پکڑے لے جا رہے ہیں۔ جب معلوم ہوا کہ اس شخص نے مندر سے سونے کے کٹورے چرائے ہیں اور مندر کے پجاری اسے گرفتار کر کے عدالت میں لے جا رہے ہیں تو دیو جانس بولا: "اچھا بڑے چور چھوٹے چور کو

......

دیر نہیں حرم نہیں، در نہیں آستاں نہیں
بیٹھے ہیں رہ گذر پہ ہم، کوئی ہمیں اٹھائے کیوں

اس شعر میں غالب اپنی آزاد منشی کا نقشہ کھینچتا ہے۔ دیر و حرم والے اپنے اپنے شعائر اور آداب و رسوم کے پابند ہوتے ہیں۔ دیر یا حرم میں اگر کوئی ایسا شخص جا گھسے جو وہاں کے شعائر کا احترام نہیں کرتا تو اسے دھکے دے کر وہاں سے نکال دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی دوسرے کا دروازہ یا ڈیوڑھی ہو جہاں صاحب خانہ کسی شخص کا بیٹھنا مناسب نہ سمجھے تو یہ ناپسند شخص وہاں سے اٹھا دیا جائے گا۔ آزاد خیالی، آزادہ روی اور خودداری قائم رکھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان کسی ایک فرقے کی گرفت میں نہ آئے۔ اگر کسی ایک گروہ کی ہم خیالی اور ہم مشربی کا دم بھرا، وہیں آزادہ روی ختم ہو گئی۔ اسی طرح اگر کسی غرض یا طمع سے کسی کے دروازے یا چوکھٹ پر حاضری دی، وہیں خودداری کا خون ہو گیا۔ ان اداروں اور گھروں کے علاوہ زندگی کی ایک عام شاہراہ بھی ہے جو کسی کی ملکیت نہیں۔ اور جہاں کسی کا اجارہ نہیں۔ آزاد شخص کی مثال جو عام عقائد و اعمال میں مقلد نہ ہو اس سے بہتر نہیں ہو سکتی کہ وہ سڑک پر بیٹھا ہے۔ گزرنے والوں کا تماشا دیکھتا ہے۔ ان کے متعلق جو جی میں آتا ہے بے روک ٹوک سوچتا ہے۔ ان کی احمقانہ حرصوں اور ان کی مجنونانہ تگ و دو کو دیکھ کر زندگی کے متعلق بصیرت اور عبرت حاصل کرتا ہے۔ دیر و حرم کے پابند پارسا ہوں تو ہوں لیکن اپنے فکر و عمل میں آزاد نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اپنی خواہشات پوری کرنے کے لیے دوسروں کا دروازہ کھٹکھٹانے والے خودداری سے ہاتھ دھو بیٹھے ہیں۔ خیام نے بھی ایک جگہ اسی قسم کی آزادی کا نقشہ کھینچا ہے:

رندے دیدم نشستہ بر روے زمیں — نے کفر نہ اسلام نہ دنیا و دیں
نے حق نہ حقیقت نہ شریعت نہ یقیں — در ہر دو جہاں کرا بود زہرۂ ایں

خیز ہے کہ اس پر تنقید کرنا لاحاصل ہے۔ اگر اس شعر کو عشقِ مجازی پر محمول کریں تو اس کا مطلب یہ ہے "معشوق وصل سے اس لیے گریز کرتا ہے کہ اسے معلوم ہے، عام طور پر یونہی ہوتا ہے کہ ہوس پوری ہوئی، وصل میں عشق کی آگ ٹھنڈی ہوئی، عاشق کے جذبات فرو ہوئے عاشقی ختم ہوئی اور عاشق صاحب بے نیاز ہو کر چل دیے۔ معشوق کو چھوڑی ہوئی ہڈی کی طرح چوس کر پھینک گئے اسی لیے معشوق عاشق کو تک و دو میں لگائے رکھتا ہے اور ہاتھ نہیں آتا۔ اسے معلوم ہے کہ ہاتھ لگ جانے کے بعد اس کی بے قدری ہو جائے گی۔ غالبؔ ایسے گمان والے معشوق کو یہ کہتا ہے کہ عام عاشقوں کا عشق عشق نہیں بلکہ ہوس ہوتا ہے۔ ہوس ایک پایاب جذبہ ہے۔ وصل میں شوق کا زوال فقط وہیں ہوتا ہے جہاں عشق ایک آنی جانی ہوس کا نام ہو۔ میرا عشق بے پایاں ہے، اس کی کامل تسکین کبھی ہو ہی نہیں سکتی۔ دریائے حسن و عشق کا کوئی کنارہ نہیں، اس کے اندر موجیں باوجود وصالِ بحر و فورِ عشق میں بے تاب رہتی ہیں۔ اگر اس شعر کے مضمون کو مجاز سے حقیقت کی طرف لے جائیں تو اس کا مطلب واضح اور قابلِ یقین ہو جاتا ہے۔ کوئی عاشقِ الٰہی ایسا نہیں جس کا عشق وصالِ الٰہی سے زوال پذیر ہو جائے۔ نفسِ انسانی اور نفسِ کلی یعنی خدا کی مثال موج و بحر سے اکثر دی جاتی ہے۔ خدا ایک دریائے بے کراں ہے۔ موج اس سے ہم کنار ہو کر بھی عشق کی بے تابی کو کبھی کھو نہیں سکتی۔ مادی جسمانی اور فانی ہوسوں کا قانون لامتناہی حقائق پر قابلِ اطلاق نہیں۔ لامتناہی زندگی شوقِ بے پایاں ہے۔ (ع)

شوقِ عناں گسیختہ دریا کہیں جسے

......

حسد سے دل اگر افسردہ ہے گرمِ تماشا ہو

کہ چشمِ تنگ شاید کثرتِ نظارہ سے وا ہو

اس شعر میں اعلیٰ درجے کی اخلاقی تعلیم ہے۔ اخلاقی بیماریوں میں حسد ایک شدید قسم کا عارضہ ہے۔ سعدیؔ کہتا ہے کہ حسد ایک آگ ہے اور حاسد خود اپنی آگ میں جلتا رہتا

پکڑے لے جا رہے ہیں"۔ اگر وہ دیر کا پرستار ہوتا اور پجاریوں سے دبتا، یا اس قانون ریاست کو صحیح سمجھتا جو سرمایہ دار کے ظلم کو نہیں روکتا اور غریب کو پکڑتا ہے تو بے باکانہ اس قسم کا تبصرہ کیونکر کر سکتا۔ اسکندر خود اس کی شہرت سن کر اس سے ملنے گیا تو اس نے اسکندر سے کہا کہ میں تجھے کیا سمجھتا ہوں تو میرے غلاموں کا غلام ہے۔ اسکندر نے حیرت زدہ ہو کر پوچھا کہ وہ تیرے کون سے غلام ہیں جن کا میں غلام ہوں؟ تو اس نے جواب دیا کہ غضب و شہوت جنھیں میں نے مغلوب کر دیا لیکن تو ان سے مغلوب ہے۔ اس کے بعد اسکندر نے پوچھا کہ میں آپ کی کیا خدمت کر سکتا ہوں؟ جواب دیا کہ "دھوپ چھوڑ کر ایک طرف ہو جاؤ۔ اس سے زیادہ آپ سے کچھ مطلوب نہیں۔ (ع)

طمع بگزار و ہرچہ خواہی گو

یہ سب کچھ اسی انداز حیات کا ثمرہ تھا جسے غالبؔ نے اپنی آرزو کے طور پر بیان کیا ہے۔ یعنی دیر و حرم اور در و آستاں سے آزادی اور شاہراہ حیات پر بے طمع آزادانہ راہ نشینی۔ جن لوگوں نے انسانوں کے سامنے صداقت کے نمونے پیش کیے ہیں اور حقیقت کے راستے دکھائے ہیں، وہ اسی طرح کے آزاد لوگ تھے۔

گر ترے دل میں ہو خیال' وصل میں شوق کا زوال

موجِ محیطِ آب میں مارے ہے دست و پا کہ یوں

اگر تیرے دل میں یہ خیال ہو کہ حصولِ مقصد کے ساتھ ہی عشق کو تسکین ہو جاتی ہے۔ اور وہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو اس کی تردید میں کسی بحث کے بجائے تمھارے سامنے ایک مثال پیش کرتا ہوں کہ دیکھو موج کو بحر سے وصال حاصل ہے۔ اس کے باوجود وہ اضطراب میں ہاتھ پاؤں مار رہی ہے۔ غالبؔ کے ایک شارح نے اس کی عجیب شرح کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ "وصل میں شوق کا زوال ایک لازمی اور فطری امر ہے۔ اور غالبؔ نے جو مثال دی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ موج وصالِ بحر سے تسکین یاب ہو کر اب اس لیے ہاتھ پاؤں مار رہی ہے کہ جلدی سے کنارے پر پہنچ کر آسودہ ہو جاؤں"۔ یہ شرح اس قدر مضحکہ

ہے۔ تو اسے سرزنش نہ کر، وہ خود ہی اپنے آپ کو سزا دے رہا ہے۔ حسد تنگ دلی کی پیداوار ہوتا ہے۔ حاسد کی خودی اتنی تنگ ہوتی ہے کہ وہ دوسروں کے نفع کو اپنا نقصان اور دوسروں کے نقصان کو اپنا نفع سمجھنے لگتا ہے۔ وہ یہ خیال کرتا ہے کہ زندگی کی نعمتیں محدود ہیں۔ ان میں سے جو حصہ دوسروں کو مل جائے گا میں لازماً اس سے محروم ہو جاؤں گا۔ وہ دوسرے کی خوبی کو اپنی خرابی اور دوسرے کی تعریف کو اپنی بدتعریفی شمار کرتا ہے۔ جہاں تک ہو سکتا ہے وہ محسود کو گرانے کی کوشش کرتا ہے، محض اس غلط گمان کی وجہ سے کہ دوسرے کے گرنے سے میں خود بخود اُبھر جاؤں گا۔ فیاض شخص کے دل میں شگفتگی ہوتی ہے اور حاسد کے دل میں تنگی اور افسردگی۔ غالبؔ نے یہ حکیمانہ نکتہ بیان کیا ہے کہ تنگ دلی تنگ نظری کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر کوئی شخص زندگی کا وسیع مطالعہ کرے تو نظر کی وسعت کے ساتھ اس کے قلب میں بھی وسعت پیدا ہو جائے گی۔ اس وسعتِ مشاہدہ سے اس پر یہ حقیقت کھل جائے گی کہ نوعِ انسان ایک وحدت ہے۔ ایک کی حقیقی بھلائی بالواسطہ یا براہ راست دوسروں کی بھی بھلائی کا باعث ہوتی ہے۔ دوسری طرف اس پر اس صداقت کا بھی انکشاف ہوگا کہ مبدءِ فیاض میں نعمتوں کے خزانے لامحدود ہیں۔ ایسا نہیں کہ ایک کو کوئی خیر حقیقی مل جانے سے دوسرے کو اس سے محروم رکھنا پڑتا ہے۔ غالبؔ جس کثرتِ نظارہ کی تلقین کرتا ہے اور اسے حسد کا علاج بتاتا ہے وہ خارجی اور باطنی دونوں فطرتوں کا نظارہ ہے۔ نفسِ انسانی کے باطنی حقائق اس مشاہدے میں شامل ہیں۔ اکثر اہلِ مذاہب ایک دوسرے سے حسد رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ بھی تنگ نظری ہوتی ہے۔ ہر مذہب والا سمجھتا ہے کہ پوری صداقت کا حامل فقط میرا مذہب ہے۔ دوسرے مذاہب میں باطل کے سوا کیا رکھا ہے۔ لیکن اگر نوعِ انسان کے مذاہب و آداب اور دیگر مذاہب والوں کا وسیع مطالعہ کیا جائے تو انسان اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اچھے اور بُرے لوگ ہر مذہب میں موجود ہیں اور حق و باطل کی آمیزش مختلف مذاہب کے ماننے والوں میں ہر جگہ پائی جاتی ہے۔ ذوقؔ نے ٹھیک کہا ہے:

ہفتاد و دو فریق حسد کے عدد سے ہیں
اپنا ہے یہ طریق کہ باہر حسد سے ہیں

فراخ دلی کے لیے نظر فراخ ہونی چاہیے۔ اور نظر کی فراخی کثرت سے غور و فکر اور وسعت مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے۔ جب نظر اور قلب کی تنگی اس طرح رفع ہو جائے گی تو معلوم ہو گا کہ دوسرے کی بھلائی میں میری بھی بھلائی ہے۔ اور دوسرے کے نقصان میں میرا بھی نقصان ہے۔ نفس انفرادی وسیع ہو کر نفس کلی بن جائے گا۔

طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

بہشت و دوزخ کا مضمون غالب نے جا بجا باندھا ہے۔ کہیں حکیمانہ انداز میں، کہیں صوفیانہ ذوق سے اور کہیں رندانہ تمسخر کے لہجے میں۔ اس بارے میں اس کے تمام بیانات پر اگر ایک استقرائی نظر ڈالی جائے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ عذاب و ثواب اور جنت و دوزخ کو جسمانی حقائق نہیں سمجھتا۔ جو لوگ انھیں جسمانی سمجھتے ہیں غالب جا بجا مختلف طریقوں سے ان کی ہنسی اڑاتا ہے۔ اس کے نزدیک اصل اخلاقی اور روحانی زندگی یہ ہے کہ تزکیہ نفس مقصود ہو، اور انسان اس حقیقت سے آشنا ہو جائے کہ نیکی آپ ہی اپنا اجر اور بدی آپ ہی اپنی سزا ہے۔ نفس کے اندر ہر قسم کا عمل ایک مخصوص قسم کا معلول پیدا کرتا ہے۔ چور چوری کر کے اگر نہ بھی پکڑا جائے تو بھی اپنے نفس کی تذلیل سے اسے سزا مل چکی ہے۔ عالم روحی میں اس کا وقار جاتا رہا ہے۔ اس فعل کے ساتھ ہی وہ درجہ حیات میں گر گیا ہے۔ وہ خود اپنی نظروں میں ذلیل ہو چکا ہے، اگر یہ ذلت کور باطنی کی وجہ سے خود اس پر آشکار نہیں بھی ہوئی تو بھی یہ حقیقت ہے کہ اسکا نفس داغدار ہو گیا ہے، دنیا کی ملازمتوں اور مراتب میں بھی اکثر یہی سزا ملتی ہے کہ کسی بڑے قصور کی وجہ سے کسی عہدہ دار کا تنزل ہو جاتا ہے۔ یہی تنزل اس کی سزا ہوتا ہے۔ اسی طرح نیکی کا کوئی خارجی اجر ملے یا نہ ملے۔ نیکی کرنے کے ساتھ ہی روح میں ایک انشراح اور تازگی پیدا ہوتی ہے۔ نفس کے تزکیے سے سیرت میں ایک خاص قسم کی قوت اور بلندی کا احساس ہوتا ہے۔ نیکی نفسِ انسان کی صحت، اور بدی نفسِ انسانی کی بیماری کا نام ہے۔ نفس کی صحت اور بیماری ہی اس کا ثواب و عذاب ہے۔ حیات بعد الموت میں نیکی اور بدی کے نتائج کس صورت میں رونما ہوں گے اس کا صحیح اندازہ کوئی

محض اس عالم میں نہیں کر سکتا۔ اس کے متعلق جتنے بھی بیانات ہوں گے وہ تشبیہی اور تمثیلی ہوں گے۔ خارجی اجر و سزا پر نظر رکھنے والے اخلاق کی ماہیت اور باطنیت سے ناآشنا ہو جاتے ہیں۔ وہ جسمانی عذاب کے خوف سے بدی سے بچتے اور جسمانی لذات کی خاطر نیکی پر آمادہ ہوتے ہیں۔ اس طرح سے اخلاق نہیں رہتا بلکہ لذات کے نفع و نقصان کا سودا بن جاتا ہے:

سوداگری نہیں یہ عبادت خدا کی ہے
او بے خبر جزا کی تمنا بھی چھوڑ دے
(اقبالؔ)

بادہ و جام سے گزر حور و خیام سے گزر

......

کب حق پرست زاہد جنت پرست ہے
حوروں پہ مر رہا ہے یہ شہوت پرست ہے
(ذوقؔ)

علمائے ظاہر نے ہمیشہ جسمانی عذاب و ثواب پر زور دیا اور صوفیہ کرام نے ہمیشہ نیکی اور بدی کے باطنی اثرات کی طرف توجہ دلائی۔

اولیاء کے تذکروں میں اکثر سب سے پہلے حضرت رابعہؒ کا نام آتا ہے۔ جو بڑی خدا رسیدہ ولیہ تھیں۔ ان کے متعلق یہ روایت ہے: ایک روز لوگوں نے اُنھیں بازار میں سے گزرتے ہوئے دیکھا کہ ان کے ایک ہاتھ میں کسی چیز پر رکھی ہوئی کچھ آگ ہے اور دوسرے ہاتھ میں پیالے میں کچھ پانی ہے۔ پوچھا کہ آپ کہاں جا رہی ہیں؟ جواب دیا کہ:۔

"اس آگ سے جنت کو جلانے اور اس پانی سے دوزخ کو بجھانے جا رہی ہوں، تاکہ لوگوں کی طاعت خالص ہو جائے اور وہ نیکی کی خاطر کریں اور بدی کو بدی سمجھ کر اس سے بچیں"۔

طاعت سے مراد صرف رسمی عبادت نہیں بلکہ حیاتِ طیبہ ہے۔ حیاتِ طیبہ کو اس لیے اختیار کرنا چاہیے کہ وہ خود پاکیزہ رہے۔ اس لیے نہیں کہ خارج سے کوئی مادی اور

جسمانی اَجزا اس کے ساتھ وابستہ کر دیئے جائیں گے۔ غالب کا یہ شعر حضرت رابعہ بصریؒ کے اس تمثیلی فعل کا ہم رنگ ہے۔

ہے آدمی بجائے خود اک محشرِ خیال
ہم انجمن سمجھتے ہیں خلوت ہی کیوں نہ ہو

نفسِ انسانی کو کبھی مطلق تنہائی نصیب نہیں ہو سکتی۔ نفس متحرک تصاویر کا پردہ ہے۔ رنگارنگ تصویریں کچھ گویا کچھ خاموش اس پردے پر منعکس ہوتی رہتی ہیں۔ خیالات ہجوم کرتے ہیں، کبھی غیروں سے کبھی اپنے آپ سے بے آواز گفتگو چلتی رہتی ہے۔ اگر کسی سے عشق ہو گیا ہے، جسمانی طور پر اس سے ملاقات ہو یا نہ ہو، خلوتِ جاں میں محبوب ہمیشہ ہم صحبت رہتا ہے:

تم مرے پاس ہوتے ہو گویا
جب کوئی دوسرا نہیں ہوتا

سبھی نفوسِ انسانی کا کم و بیش یہی حال رہتا ہے۔ لیکن خلوت کے بھی کئی رنگ ہیں، جیسا آدمی ویسی ہی اس کی خلوت بھی ہے۔ حقیقت کوش اور بلند پرواز ارواح کی خلوت پست خیال انسان سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ انسان کی اصل حقیقت خلوت میں کھلتی ہے۔ خلوت میں جس قسم کے افکار اور تاثرات نفس میں جاگزیں ہوتے ہیں، اُنھیں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص کی نفسی کیفیّت اور نظریۂ حیات کیا ہے۔ ادنیٰ درجے کے نفوس خلوت سے گھبراتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ خلوت میں فقط اپنے آپ سے ہم صحبت ہوتے ہیں۔ اور ان کی اپنی صحبت کچھ خوشگوار نہیں ہوتی۔ اس کے مقابلے میں اعلیٰ نفوس ہمیشہ خلوت کے طالب ہوتے ہیں۔ اسی لیے بعض اوقات جلوت میں بھی خلوت کا انداز پیدا کر لیتے ہیں۔ باہمہ ہوتے ہوئے بھی وہ بے ہمہ ہونے کی مشق کرتے ہیں۔ ہر وقت طرح طرح کے انسانوں کی صحبت اسرارِ حیات کے سامنے بطورِ حجاب حائل ہو جاتی ہے۔ خلوت اعلیٰ درجے کے انسانوں کے لیے حقائق سے پردے اٹھا دیتی ہے۔ اس سے روح میں قوت پیدا ہوتی ہے۔ اور اس کی

امریکہ کا درویش شاعر تھورو کہتا ہے "خلوت سے زیادہ میں نے کسی حبیب کی صحبت کو خوش آئند نہیں پایا۔ خلوت ہی میں خدا سے ہم کلامی نصیب ہو سکتی ہے۔ حکیم ہو یا صوفی خلوت ہی میں اس کی روح کو غذا حاصل ہوتی ہے۔ تمام باطنی ملکات خلوت ہی میں نشو و نما پاتے ہیں۔ جلوت کا ہنگامہ صحبتِ پرواز کے پر کتر ڈالتا ہے۔ لیکن خلوت ادنیٰ نفوس کو راس نہیں آتی۔ اور ہو سکتا ہے کہ انھیں نفع کے بجائے نقصان پہنچے"۔

غالب ایک اعلیٰ درجے کا حکیم شاعر ہے۔ اور یہ شعر اس نے اپنی بابت کہا ہے۔

جس شاعر کو خلوت نصیب نہ ہو گی اس کے الہامی چشموں کی سوتیں خشک ہو جائیں گی۔ تنہائی میں رنگ رنگ کے تصورات اور لطیف تاثرات اس کی محفل باطن میں انجمن آراء ہوں گے۔ اسرار و رموزِ حیات خلوت میں صورت پذیر ہو کر جلوہ فروشی کریں گے۔ ایسے وجدانات ابھرنا چاہیں گے جنہیں الفاظ کا جامہ پہننے سے بھی عار ہے۔ صوفیوں کی خلوت روحانی مشاہدات اور مکاشفات سے لبریز ہوتی ہے۔ حکیموں کی خلوت میں حکمت پردہ کشا ہوتی ہے۔ اور شاعروں کی خلوت میں لطیف تاثرات حسن آفرینی اور صورت پذیری کی مشق کرتے ہیں۔ انسانوں کی انجمن کے مقابلے میں یہ انجمن زیادہ لطفِ صحبت رکھتی ہے۔

ہنگامہ زبونیٔ ہمت ہے انفعال

حاصل نہ کیجے دہر سے عبرت ہی کیوں نہ ہو

کسی دوسرے کے فعل سے اثر پذیر ہونا انفعال کہلاتا ہے۔ زندگی میں فعلیت اور انفعال دونوں کیفیتیں پائی جاتی ہیں۔ مثلاً دنیا کی بے ثباتی سے متاثر ہونا اور اس سے سبق حاصل کرنا ایک انفعالی کیفیت ہے جسے عبرت کہتے ہیں۔ اخلاق میں بعض اخلاق فاعلی ہوتے ہیں اور بعض انفعالی۔ ہمت اور جرأت فاعلی اخلاق میں داخل ہیں اور پشیمانی انفعال میں داخل ہے۔ صبر و قناعت و توکل بھی فعلیت سے زیادہ انفعال کا رنگ رکھتے ہیں۔ مشرقی اخلاقیات پر اہل مغرب کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں فاعلیت کے مقابلے میں انفعال کی تعلیم زیادہ ہے۔ تدبیر جوئی کے مقابلے میں تقدیر پرستی کی انفعالی تلقین پر زیادہ زور ہے۔ جو کچھ بھی برے

بھلے حالات ہوں اُنھیں صبر و شکر سے قبول کرنا اور شکایت نہ کرنا افضل خیال کیا جاتا ہے۔ یہ اعتراض مشرقی اخلاقیات کے ایک حصے کے متعلق درست ہے۔ اور تاریخ کے بعض دور ایسے آئے ہیں کہ ان میں اس قسم کی تعلیم کا غلبہ معلوم ہوتا ہے۔ مسیحیت کی تعلیم میں بدھ مت کے پرچار میں اور بہت سے ہندو مذاہب میں بھی جدوجہد کے مقابلے میں انفعالی کیفیتوں کو سراہا گیا ہے۔ زمانہ حال میں مسیحی اخلاق پر سب سے زیادہ زبردست حملہ نطشے نے کیا۔ اس کا بڑا اعتراض یہی تھا کہ مسیحی اخلاق اور نظریہ حیات نے انسانوں میں زبونیٔ ہمت پیدا کردی ہے۔ غلامانہ اخلاق کو آقایانہ اخلاق پر ترجیح دینے سے نوعِ انسان کا مزید ارتقاء رک گیا ہے۔ انسانوں کو اپنی فاعلیت اور قوت میں اضافہ کرنا چاہیے۔ وہ کائنات کو مسخر کر سکتا ہے اور بدل کر ایک نئی نوع بن سکتا ہے۔ بشرطیکہ انفعالی اخلاق کا قلع قمع کردیا جائے، جن میں کمزوروں پر رحم بھی داخل ہے۔ عبرت حاصل کرنا تمام مذہبی اخلاقیات میں ایک فضیلت شمار ہوتا ہے۔ مغرب میں سب سے پہلے نطشے نے اس پر حملہ کیا۔ مشرق میں کسی حکیم نے کوئی دلائل سے منظم حملہ انفعالی اخلاق پر نہیں کیا۔ فقط غالبؔ کے دل میں کسی وقت یہ خیال گزرا ہے جسے اس نے اس شعر میں کھول کر بیان کردیا ہے۔ میرے خیال میں ہمارے لٹریچر میں صرف یہی ایک شعر ہے جس میں مشرق کے زمانۂ انحطاط کا ایک شاعر انفعال کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے مغرب کے ایک انقلابی فلاسفر کا ہم نوا ہو گیا۔

وفاداری بشرطِ استواری اصل ایماں ہے
مرے بت خانے میں تو کعبے میں گاڑو برہمن کو

مختلف حکمأ نے فضائل انسانی کا استقرا کیا ہے اور نیکی کی ماہیت کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ غالبؔ اس شعر میں اپنی تحقیق کا نتیجہ بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میرے نزدیک ایمان کی بنیاد وفاداری کا جذبہ ہے۔ یہاں فوراً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وفا کی خوبی یا خرابی کا مدار اس پر ہونا چاہیے کہ کس مقصد، کس چیز یا کس ہستی سے وفا برتی گئی ہے۔ اگر مقصود بلند ہے تو اس کے ساتھ وفا کا درجہ بھی بلند ہو گا۔ لیکن اگر مقصود ادنیٰ یا گمراہ کن ہے تو

اس کے ساتھ جس شدت سے وفا برتی جائے گی اسی قدر وفادار انسان گمراہ ہوتا جائے گا۔

غالبؔ نے اس خیال سے ہٹ کر یہاں ایک حکیمانہ نکتہ بیان کیا ہے کہ وفاداری کا جذبہ انسان کی سیرت کے اندر ایمان کی اساس ہوتا ہے۔ اگر کسی موہوم معبود یا مقصود کے ساتھ بھی استوار اور پائدار وفا ہوتی جائے تو یہ اس کا ثبوت ہے کہ ایک شخص کے اندر وفا کا جوہر موجود ہے۔ یعنی اس کی سیرت میں یہ صلاحیت ہے کہ اپنی ذاتی غرض اور ذاتی اساس سے قطع نظر کر کے جس چیز کو وہ صحیح سمجھتا ہے اس پر قائم رہے۔ اور ہر قسم کے ایثار کے لیے آمادہ ہو۔ استوار اور نا استوار سیرتوں میں جذبۂ وفا ہی فرق و امتیاز پیدا کرتا ہے۔ بے وفا انسان کا کسی مقصد پر ایمان نہیں ہوتا۔ جہاں اس کی تغیر پذیر ہوس یا ہنگامی غرض اسے کھینچ لے اس طرف وہ ہو لیتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایمان یا نیکی کی بنیاد ہی اس کی سیرت میں نہیں ۔۔۔ لیکن اگر یہ بنیاد کسی مقصود سے وابستہ ہو کر قائم ہو گئی ہے تو آئندہ اس پر اچھی تعمیر حیات ہو سکتی ہے۔ اچھے سپاہی کا فلسفۂ وفا ہی ہوتا ہے جو غالب نے اس شعر میں بیان کیا ہے۔ وہ ایک اور سپاہی سے جنگ میں نبرد آزما ہوتا ہے اور دشمن ہونے کی حیثیت سے اسے قتل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس دشمن کو قتل کرنے میں وہ کامیاب ہو جاتا ہے، اگر وہ دشمن اپنے مقصود سے وفاداری برتتا ہوا دادِ شجاعت دیتا ہوا، مرا ہے تو اس کا قاتل اس کی تحقیر نہیں کرتا بلکہ اسے قابلِ ستائش سمجھتا ہے۔ حالانکہ جس مقصد کے لیے وہ دشمن لڑتا ہوا مارا گیا وہ قاتل کے نزدیک صحیح نہ تھا۔ بعض اوقات بہادر دشمن کا جنازہ بڑی تعظیم و تکریم سے اٹھایا جاتا ہے اور اسے بڑے احترام سے دفن کیا جاتا ہے۔

ٹیپو سلطان ولنگٹن کے خلاف لڑتا ہوا فصیل کے پاس شہید ہوا۔ حالانکہ انگریز اسے اپنا سب سے بڑا دشمن سمجھتے تھے۔ اور سینکڑوں انگریز اس کے خلاف لڑتے ہوئے مارے گئے تھے۔ لیکن ولنگٹن نے جنگجویانہ اخلاق برتے اور حکم دیا کہ ٹیپو کا جنازہ فوجی احترام سے اٹھایا جائے کیونکہ وہ بڑا شریف اور بہادر دشمن تھا۔ اسی طرح صلاح الدین ایوبی اور رچرڈ شیر دل شاہِ انگلستان صلیبی جنگوں میں ایک دوسرے کے حریف تھے۔ دوبدو لڑائی میں صلاح الدین

نے دیکھا کہ رچرڈ کا گھوڑا ہلاک ہو گیا ہے اور وہ پیدل لڑ رہا ہے۔ اس پر صلاح الدین نے فوراً اپنا ایک گھوڑا اسے دیا تا کہ وہ سوار ہو کر دادِ شجاعت دے سکے۔ اور اس کے دل میں یہ ارمان نہ رہ جائے۔

بائرن جیسا متلون شاعر بھی کہتا ہے کہ ایسا انسان قابلِ احترام نہیں جس کی زندگی کی عمارت پارے کی بنیادوں پر ہو۔ وفاداری ایسی ہونی چاہیے جس طرح قبلہ نما کی سوئی سمتِ قبلہ سے وفا برتتی ہے۔ حوادث اسے ہزار ادھر اُدھر جنبش دیں وہ پھر تڑپ کر اسی سمت رخ کر لیتی ہے۔ بیکن بھی غالب کا ہم نوا ہو کر کہتا ہے کہ وفاداری تمام فضائل کی بنیاد ہے۔ وفاؤں کا فلسفہ یہ ہے کہ زندگی کبھی ایک حال پر قائم نہیں رہتی۔ جب تغیر ہی ساری زندگی کا قانون ہے تو کسی ایک حال سے وفاداری غیر فطری ہے۔ اس کا جواب پاسِ وفا والے شخص کے پاس یہ ہے کہ حقیقت اسی کو کہتے ہیں جسے تغیرات کے اندر ثبات حاصل ہے۔ ثبات اور حقیقت ہم صفت ہیں۔ جہاں جتنا ثبات ہے اتنی ہی حقیقت ہے۔ تغیرات کے اندر ثبات کی تلاش کو حکمت کہتے ہیں اور متغیر حالات میں کسی اصول کے ساتھ پابندی سے وفاداری برتنے کو اخلاق اور سیرت کہتے ہیں۔ غالب وفاداری کو اس درجہ اساسِ سیرت سمجھتا ہے کہ مقصود کے موہوم ہونے پر بھی اس کی قیمت قائم رہتی ہے۔ سیرت میں اگر کسی طرح استواری پیدا ہو گئی ہے تو اس کا رُخ اعلیٰ اور اصلی مقاصد کی طرف پھیر کر اس سے عظیم الشان کام لیے جا سکتے ہیں۔ لیکن جس شخص نے پاسِ وفا کی مشق ہی نہ کی ہو وہ کسی حالت میں بھی قابلِ اعتبار نہیں ہو سکتا۔ اسی سے ملتا ہوا غالب کا دوسرا شعر ہے:

نہیں کچھ سبحہ و زنار کے پھندے میں گیرائی
وفاداری میں شیخ و برہمن کی آزمائش ہے

مذاہب کے شعائر یونہی پھندے نہیں۔ دراصل شیخ و برہمن کا امتحان ہو رہا ہے کہ اپنے طریقوں سے کہاں تک وفاداری برتتے ہیں۔

از مہر تا بہ ذرہ دل و دل ہے آئینہ
طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئینہ

یہ شعر غالبؔ کے نظریۂ حیات و کائنات کا آئینہ ہے۔ اکثر شعرا اور صوفیہ نے دل کو آئینے سے تشبیہ دی ہے۔ اس لیے کہ موجودات کے تمام مظاہر و حقائق اسی میں منعکس ہوتے ہیں۔ محسوسات کا آئینہ آنکھیں بھی ہیں لیکن آنکھوں کے پیچھے دل اور اس کا شعور نہ ہو تو آنکھوں میں اشیا کا عکس پڑنے کے باوجود اُنہیں کچھ نظر نہ آئے۔ جاننے والے دل ہی حقیقت میں ناظر اور شاہد ہیں اور باقی سب کچھ منظور و مشہود ہے۔ عام طور پر انسان فقط اپنے آپ کو صاحب قلب و شعور سمجھتا ہے۔ اور باقی ساری موجودات کو بے حس و شعور قرار دیتا ہے۔ لیکن عارفوں اور حکیموں کی نظر میں بے شعور جمادات کا وجود نہیں جسے ہم جامد سمجھتے ہیں اس میں بھی اپنے انداز کی زندگی ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں کسی نہ کسی طرح کا دل یعنی احساسِ حیات موجود ہے۔ عناصر میں بھی جذب و کشش، عشق و تنافر کا وجود پایا جاتا ہے۔ کرۂ زمین ہو یا شمس و قمر سب میں اپنے اپنے انداز کا دل موجود ہے۔ جب قرآن کریم کہتا ہے: یُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَافِی الاَرضِ۔ زمین و آسمان میں جو کچھ ہے وہ خدا کی تسبیح میں مصروف ہے۔ مگر تم ان کی تسبیح نہیں سمجھ سکتے، تو اس سے صاف ظاہر ہے' قرآن کریم کی تعلیم بھی کائنات کے متعلق یہی ہے کہ کائنات میں کہیں جامد اور بے جان ہستیاں نہیں:

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند

با من و تو مُردہ باحق زندہ اند

عام انسانوں نے اور طبیعی حکمأ نے کائنات کی حیاتی وحدت میں ایک مصنوعی ثنویت پیدا کر رکھی ہے۔ قالب اور جاں یا روح اور مادہ کو دو الگ الگ اور متضاد حقائق تصور کرنا علم و عمل کی ادنیٰ سطحوں پر تو کام آتا ہے، لیکن ماہیتِ وجود کو سمجھنے میں اس دوئی سے کوئی مدد نہیں ملتی۔ غالبؔ نے جو نظریہ اس شعر میں بیان کیا ہے اس کی وضاحت مولانا رومؒ کے ہاں بہت کچھ ملتی ہے۔ دل اور قالب کے باہمی تعلق کے متعلق فرماتے ہیں:

قالب از ماہست شد نے ما ازو

بادہ از ماست شد نے ما ازو

جسے قالب سمجھتے ہو وہ روح ہی سے وجود پذیر ہوتا ہے اس کی اصلیت بھی روح ہی ہے۔ مادیین کا یہ خیال غلط ہے کہ عناصر کی ایک مخصوص ترکیب سے جسم بن گیا ہے۔ اور روح اس جسم کی ایک خاصیت ہے۔ مولانا نے ایک اور جگہ خدا کی طرف سے اندازِ تکوین کو بیان کیا ہے۔ "کہ میں نے جو کچھ خلق کیا وہ حقیقت میں ایک آئینہ ہے۔ روے آئینہ دل ہے اور جسے جہان سمجھتے ہو وہ بھی آئینے ہی کی پشت کا نام ہے"۔ (ع)

آئینہ کردم جہاں رویش دل و پشتش جہاں

مغرب میں زمانۂ حال کے دو بڑے فلسفی برگساںؔ اور وائٹ ہیڈؔ بہت کچھ اسی نظریۂ حیات پر پہنچ گئے جو رومیؔ اور غالبؔ کا وجدان ہے کہ روح و مادہ یا حیات و مادہ کی دوئی محض فریبِ ادراک ہے۔ اصل میں ہستی اور زندگی مترادف ہیں۔ زندگی سراسر حرکت و فعلیت ہے۔ اور حرکت و فعلیت سے ہر جگہ وجدان و شعور وابستہ ہے۔

آہستہ سے چل میانِ کہسار
ہر سنگ دکانِ شیشہ گر ہے
(میر دردؔ)

مہر سے ذرے تک دل ہی دل ہیں، اور دل کا کام حقیقت کا انعکاس و احساس ہے۔

طوطی سے مراد یہاں مردِ عارف ہے، جیسا کہ حافظؔ کے شعر میں بھی ہے:

درپسِ آئینہ طوطی صفتم داشتہ اند
ہرچہ استادِ ازل گفت ہماں مے گویم

طوطی کو بولنا سکھانے کے لیے آئینے کے سامنے بٹھا دیتے ہیں۔ پشتِ آئینہ سے چھپا ہوا آدمی کچھ بولتا ہے۔ طوطی کو خیال ہوتا ہے کہ آئینے کے اندر منعکس طوطی یعنی اس کا ایک ہم جنس پرندہ بول رہا ہے تو میں بھی اس کی نقل کر کے اسی طرح بولوں۔ غالبؔ کہتا ہے کہ جب کوئی شخص کائنات پر عارفانہ نگاہ ڈالتا ہے تو اسے ہر طرف آئینے ہی آئینے دکھائی دیتے ہیں۔ مہر بھی آئینہ ہے اور ذرہ بھی آئینہ۔ اور ان تمام آئینوں کے پیچھے چھپا ہوا استادِ

ازل ہے جو ارواح کو اپنی بولی سکھاتا ہے۔ طبیعی حکمانے ذرّے کے متعلق اب جو انکشافات کیے ہیں ان کی بدولت مادے کی ماہیت کے تصورات میں زبردست انقلاب ہوا ہے۔ اور یہ انقلاب بہت سے جدید حکما کو اس خیال کی طرف لے آیا ہے کہ مادہ اور نفس کے جواہر میں اس قسم کی دوئی نہیں جیسی کہ گزشتہ صدی تک مادیین نے فرض کر رکھی تھی۔ مادے کی حقیقت روز بروز نفس کی حقیقت کی ہم ذات ہوتی جاتی ہے۔ اس سے بہت قبل مغرب کا ایک بلند فکر فلسفی لائبنٹز اس خیال پر پہنچا تھا کہ کائنات ذاتِ بے جان و شعور پر نہیں بلکہ ارواح پر مشتمل ہے۔ اور یہ ارواح قوتِ احساس و شعور کے مراکز ہیں۔ مادیت کا کوئی مستقل وجود نہیں۔ اس کی حیثیت وہی پشتِ آئینہ کی طرح کی ہے۔ کائنات میں احساس کے لامحدود مراکز کو وہ مونادات کہتا تھا۔ ان مونادات کے مختلف مراتبِ شعور ہیں۔ اور یہ سب کے سب خدا کی طرف سے ایک کائنات میں منظم ہیں۔ ان میں سے ہر ایک آئینہ ہے جو کائنات کو اپنے اندر منعکس کرتا ہے۔ لیکن اس انعکاس کی وضاحت کے لامحدود مدارج ہیں۔ زمانہ حال کی سائنس اور اس کا فلسفہ اسی طرف آ رہے ہیں جو قرآن کی تعلیم تھی اور جس کی رومیؒ اور لائبنٹز نے تفسیر کی تھی۔ غالب کا وجدان اسی کی تصدیق کرتا ہے۔

بھوں پاس آنکھ قبلۂ حاجات چاہیے ۔۔۔ مسجد کے زیر سایہ خرابات چاہیے
ہے رنگ لالہ و گل و نسریں جدا جدا ۔۔۔ ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہیے
سر پائے خم پہ چاہیے ہنگامِ بیخودی ۔۔۔ رو سوے قبلہ وقت مناجات چاہیے
یعنی بہ حسبِ گردشِ پیمانۂ صفات ۔۔۔ عارف ہمیشہ مستِ مئے ذات چاہیے

نشو نما ہے اصل سے غالب فروع کو
خاموشی ہی سے نکلے ہے جو بات چاہیے

یہ پانچوں اشعار غالب کے ذوقِ تصوف کی پیداوار ہیں۔ مسجد اور خرابات کی اصطلاحیں حافظ کے زمانے سے قبل ہی خاص معانی کی حامل ہو چکی تھیں۔ مسجد سے مراد عبادت کے ظواہر اور مذہب کے شعائر ہیں، جن کے بعض لوگ پابند ہوتے ہیں۔ بغیر اس

کے کہ مذہب کی روح ان کے اعمال میں پائی جائے۔ جن لوگوں کی مذہبی زندگی میں روحانیت اور باطنیت آگئی اور عشق الٰہی کا نشہ اُنھیں ہو گیا اُنھوں نے بادہ و میکدہ و خرابات کی اصطلاحیں اپنی حالت کے لیے مقرر کر لیں۔ حافظ کا سارا کلام یہی میکدہ اور خرابات ہے:

از درِ مسجد سوے میخانہ آمد پیر ما

چیست یارانِ طریقت بعد ازیں تدبیر ما

غالبؔ کہتا ہے کہ مذہب کے ظواہر کے ساتھ ساتھ عشق الٰہی کا نشہ بھی ضرور ہونا چاہیے۔ نشے کا اظہار اور اس کا اثر آنکھ میں ہوتا ہے۔ ابرو میں نہیں ہوتا۔ روحانیت کی اصل لذت عشق میں ہے، ظاہری عبادت میں نہیں:

سخت کافر تھا جس نے پہلے میرؔ

مذہبِ عشق اختیار کیا

انسان کی اصلی حاجت عشقِ الٰہی ہے۔ اسی لیے غالبؔ آنکھ کو خرابات سے تشبیہ دے کر قبلۂ حاجات کہتا ہے۔ دوسرے شعر میں کہتا ہے کہ ایک ذات ہے جو ساری کثرت کی بوقلمونی کی وحدت ہے۔ بہار ایک کیفیت ہے جو لالہ و گل و نسرین میں مختلف رنگوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ چمن میں جس رنگ کا بھی پھول ہو وہ بہار ہی کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ بہار اور اس کا اظہار لازم و ملزوم ہیں۔ اگلے دو شعروں میں وحدت و کثرت کے اس تصور سے وہ انسانی زندگی کی گوناگونی کے متعلق کچھ نتائج اخذ کرتا ہے۔ عشقِ الٰہی میں بیخودی ایک کیفیت ہے اور مناجات دوسری کیفیت۔ ان دونوں کا رنگ جدا جدا ہے لیکن جس طرح پھول مختلف الالوان ہونے کے باوجود ایک ہی بہار کا اثبات کرتے ہیں، اسی طرح یہ دونوں کیفیتیں بھی عشقِ الٰہی کی دو مختلف صورتیں ہیں۔ ذات ایک ہے لیکن کُل یَومٍ ھُوَفی شأن کے مطابق صفات کی گوناگونی مختلف رنگوں میں ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ عارف کو چاہیے کہ پیمانۂ صفات کی گردش کے ساتھ ساتھ وہ بھی اپنا انداز بدلتا رہے۔ لیکن صفات کی کثرت میں کھویا نہ جائے بلکہ ذاتِ واحد کے تصور میں سرشار رہے۔

کے کہ مذہب کی روح ان کے اعمال میں پائی جائے۔ جن لوگوں کی مذہبی زندگی میں روحانیت اور باطنیت آگئی اور عشق الٰہی کا نشہ اُنھیں ہو گیا، اُنھوں نے بادہ و میکدہ و خرابات کی اصطلاحیں اپنی حالت کے لیے مقرر کرلیں۔ حافظ کا سارا کلام یہی میکدہ اور خرابات ہے:

از درِ مسجد سوے میخانہ آمد پیرِ ما

چیست یارانِ طریقت بعد ازیں تدبیرِ ما

غالبؔ کہتا ہے کہ مذہب کے ظواہر کے ساتھ ساتھ عشق الٰہی کا نشہ بھی ضرور ہونا چاہیے۔ نشے کا اظہار اور اس کا اثر آنکھ میں ہوتا ہے۔ ابرو میں نہیں ہوتا۔ روحانیت کی اصل لذت عشق میں ہے، ظاہری عبادت میں نہیں:

سخت کافر تھا جس نے پہلے میرؔ

مذہبِ عشق اختیار کیا

انسان کی اصلی حاجت عشقِ الٰہی ہے۔ اسی لیے غالبؔ آنکھ کو خرابات سے تشبیہ دے کر قبلۂ حاجات کہتا ہے۔ دوسرے شعر میں کہتا ہے کہ ایک ذات ہے جو ساری کثرت کی بوقلمونی کی وحدت ہے۔ بہار ایک کیفیت ہے جو لالہ و گل و نسرین میں مختلف رنگوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ چمن میں جس رنگ کا بھی پھول ہو وہ بہار ہی کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ بہار اور اس کا اظہار لازم و ملزوم ہیں۔ اگلے دو شعروں میں وحدت و کثرت کے اس تصور سے وہ انسانی زندگی کی گوناگونی کے متعلق کچھ نتائج اخذ کرتا ہے۔ عشقِ الٰہی میں بیخودی ایک کیفیت ہے اور مناجات دوسری کیفیت۔ ان دونوں کا رنگ جدا جدا ہے لیکن جس طرح پھول مختلف الالوان ہونے کے باوجود ایک ہی بہار کا اثبات کرتے ہیں، اسی طرح یہ دونوں کیفیتیں بھی عشق الٰہی کی دو مختلف صورتیں ہیں۔ ذات ایک ہے لیکن کُلَّ یَومٍ ھُوَفِی شَأن کے مطابق صفات کی گوناگونی مختلف رنگوں میں ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ عارف کو چاہیے کہ پیمانۂ صفات کی گردش کے ساتھ ساتھ وہ بھی اپنا انداز بدلتا رہے۔ لیکن صفات کی کثرت میں کھویا نہ جائے بلکہ ذاتِ واحد کے تصور میں سرشار رہے۔

ان اشعار میں ظاہر پرستوں پر ایک خفیہ چوٹ ہے جو مقررہ عبادات و شعائر ہی کو ذاتِ الٰہی سے رابطے کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ غالبؔ کہتا ہے کہ صفاتِ الٰہی کے کئی رنگ ہیں اس لیے انسان مختلف حالتوں میں مختلف طریقوں سے خدا کی ذات میں محو ہو سکتا ہے۔ عشق کو کسی ایک روش کا پابند کر دینا درست نہیں کیونکہ محبوب اپنی احدیت کے باوجود مختلف اندازوں میں جلوہ فرما ہوتا ہے:

یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو
ہر شے میں جبکہ پنہاں خاموشیٔ ازل ہو

(اقبالؔ)

غالبؔ کی اس غزل کا مقطع بھی حقیقت میں انھیں مسائل کی مزید تشریح ہے۔ ذاتِ الٰہی کی ماہیت کو بعض صوفیہ نے سکوتِ ازل قرار دیا ہے۔ مشیت آفرینش کا حرفِ کُن اور باقی تمام کلماتِ ربّی جو بے انتہا ہیں وہ سب اسی سکوت سے سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن یہ سکوت کلام میں مبدل نہیں ہوتا۔ کلام کی ساری کثرت وحدتِ ذات کا مظہر ہے۔ لیکن اس کثرت کے باوجود وحدت تقسیم پذیر نہیں ہوتی، بہار کی وحدت ہزارہا قسم کے پھولوں میں جلوہ افروز ہوتی ہے۔ بہار ان تمام پھولوں کی غیر مرئی روح ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ اسی طرح سکوت ازلی جڑ یا اصل ہے اور تمام کلمات اس کی شاخیں ہیں۔ انسانی نفس بھی جب کبھی اس سکوتِ ازلی میں غوطہ لگا کر عالمِ کلام میں اُبھرتا ہے تو حقیقت آشنا باتیں کرتا ہے۔ اور جو دل اس سکوت سے آشنا نہیں ہوتا اس کا کلام بھی سطحی اور بے اثر رہ جاتا ہے۔ جڑوں ہی کی بدولت درخت اور اس کی شاخوں کی نشوونما ہے۔ اگر شاخیں درخت سے یا درخت جڑ سے رابطہ کھو بیٹھے تو بے برگ و ثمر ایندھن بن جائے گا۔

نہ کرتا کاش نالہ، مجھ کو کیا معلوم تھا ہمدم
کہ ہوگا باعث افزائشِ دردِ دروں وہ بھی

زمانۂ حال کے ایک عظیم مفکر اور نفسیات کے امام ولیم جیمزؔ نے جذبات کے

متعلق ایک نظریہ پیش کیا جو ساری موجودہ نفسیات میں ابھی تک زیرِ بحث چلا آتا ہے۔ عام خیال ہے کہ انسان خوش ہوتا ہے تو ہنستا ہے، غم زدہ ہوتا ہے تو روتا ہے، آہ و نالہ کرتا ہے۔ خوف زدہ ہوتا ہے تو کانپتا ہے۔ اسی طرح اور جذبات کا حال ہے کہ جذبہ نفس میں پیدا ہوتا ہے، پھر جسم عضوی طور پر اس کا اظہار کرتا ہے۔ ولیم جیمز نے کہا کہ نہیں حقیقی کیفیت اس کے برعکس ہے۔ اگر کوئی خوشی کا بھی موقع ہو، لیکن انسان ہنسی کو پوری طرح ضبط کر لے اور چہرے پر اس کی لہر پیدا نہ ہونے دے تو خوشی بھی ناپید ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر غم کا موقع ہو لیکن ایک شخص کمال ضبط سے اس کا جسمانی اظہار روک لے تو غم کی کیفیت بھی غائب ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر جسم کا نپنے سے روک لیا جائے تو خوف جاتا رہے گا۔ جیمز کہتا ہے کہ جسمانی اظہار ہی جذبہ آفرینی کرتا ہے۔ خوشی کا کوئی موقع نہ ہو اور انسان خواہ مخواہ ہنسنا شروع کر دے تو اس ہنسنے سے کسی قدر خوشی پیدا ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر بہ تکلف گریہ و زاری شروع کر دے جیسے بزمِ ماتم میں بعض لوگوں کو کرنا پڑتا ہے تو اس کے قلب میں بھی کچھ نہ کچھ رقت آجائے گی۔ غالب نے اس شعر میں ولیم جیمز کی تائید کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ لوگوں کے عام خیال کے مطابق میں نے نالہ وزاری اس لیے کی کہ یہ غم کا ایک فطری اظہار ہے۔ اور اس اظہار سے غم ہلکا ہو جائے گا۔ لیکن اس عام خیال کو تجربے نے جھٹلا دیا۔ نالہ کرنے سے میرے دردِ دروں میں اور افزائش ہو گئی۔ مجھے اس ذاتی تجربے سے پہلے اگر اس کا علم ہوتا کہ اظہارِ غم سے غم میں اضافہ ہو جائے گا تو میں کبھی اس طرح اس کا اظہار نہ کرتا۔

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے
پرتو سے آفتاب کے ذرے میں جان ہے

یونانی فلسفے میں ارسطو نے اس پر بحث کی ہے کہ کائنات میں جتنی حرکت ہے اس کا محرکِ اوّل خدا ہے۔ لیکن خدا خود حرکت نہیں کرتا۔ اور نہ براہِ راست کسی چیز کو حرکت دیتا ہے۔ کائنات کی حرکت مادی حرکت ہے۔ اور حرکت کسی چیز کے نقلِ مکان کو کہتے ہیں۔ مادی عالم میں ایک مادی شے خود حرکت یا نقلِ مکان کر کے دوسری شے کو حرکت دیتی ہے۔ یعنی

گر خامشی سے فائدہ اخفائے حال ہے
خوش ہوں کہ میری بات سمجھنی محال ہے
کس کو سناؤں حسرتِ اظہار کا گلہ
دل فردِ جمع و خرجِ زباہا ئے لال ہے

انگریزی میں ایک مثل ہے کہ "زبان نقرئی ہے اور خاموشی طلائی ہے"۔ خاموشی سے طرح طرح کے فائدے حاصل ہوتے ہیں لیکن اگر انسان خاموش ہی ہو جائے تو انسان نہ رہے۔ یہی نطق ہی تو انسان اور حیوان میں وجہِ امتیاز ہے۔ پوری طرح خاموش تو انسان کبھی نہیں ہوتا۔ خاموش ہونے کے فقط یہی معنی ہوتے ہیں کہ وہ دل ہی دل میں اپنے آپ سے یا تصور میں دوسروں سے گفتگو کررہا ہے۔ اخفائے حال کے لیے دل موجود ہے۔ کسی شخص کو دوسرے کا دل نظر نہیں آتا۔ خدائے ستار نے انسانوں کی پردہ پوشی کے لیے دلوں کو پسِ حجاب رکھا ہے، انسان کو اظہارِ خیال اور اخفائے حال دونوں کی ضرورت ہے۔ شاعر کو فطرت نے سخن گو بنایا ہے۔ اور اپنے اور دوسروں کے تاثرات کو بیان کرنے کا ملکہ عطا کیا ہے۔ وہ اپنے تاثرات کو بیان کرنے پر قادر بھی ہے اور مجبور بھی۔ وہ بیان سے حسن آفرینی بھی کرتا ہے اور تسکین آفرینی بھی۔ لیکن کچھ باطنی کیفیات اور ذاتی احوال ایسے بھی ہوتے ہیں کہ بیان کرنے کے باوجود وہ نہیں چاہتا' دوسرے اس سے پوری طرح آگاہ ہو جائیں۔ اظہار کے باوجود اخفا کی خواہش ہوتی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ شاعر ہونے کی وجہ سے مجھے حالِ دل شعر میں بیان تو کرنا ہی پڑتا ہے۔ لیکن میں بیان اس طرح کرتا ہوں کہ مجھے تو اس سے تسکین ہو جائے لیکن دوسروں کو کچھ معلوم نہ ہو سکے کہ میں نے اپنی حالت کا نقشہ کھینچا ہے۔ جب میں دیکھتا ہوں کہ لوگ میرے اشعار آسانی سے سمجھ نہیں سکتے تو میں خوش ہوتا ہوں کہ چلو اچھا ہوا' اظہار کے باوجود اخفا کی خواہش بھی پوری ہو گئی۔ (ع)

گویم مشکل وگرنہ گویم مشکل

کہتا ہوں تو مشکل کہتا ہوں اور اگر نہ کہوں تو یہ بات بھی میرے لیے مشکل ہے۔

محرک میں خود اپنی پہلی حیثیت سے جنبش ہوتی ہے۔ لیکن خدا کو اس انداز میں محرک تصور نہیں کر سکتے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ کائنات میں تمام حرکتیں ایک محرک اوّل کی وجہ سے ہیں اور خدا محرک بے حرکت ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ محرک بے حرکت کیونکر ہو سکتا ہے یہ ایک مثال سے کسی قدر سمجھ میں آسکتا ہے۔ کسی شہر میں کسی مقام پر ایک حسین بُت رکھا ہے۔ بے شمار انسان اس کے حسن کی کشش سے چاروں طرف سے اس کی طرف آرہے ہیں۔ اس بے حرکت بُت نے ساری مخلوق میں حرکت پیدا کر دی ہے۔ اس تمام حرکت کا محرک وہی حُسن ہے جس میں کسی قسم کی جسمانی حرکت یا نقل مکانی نہیں۔ وہ بُت لوگوں کو ہاتھ پکڑ کر نہیں کھینچ رہا۔ لیکن لوگ اس کی طرف کھنچے چلے جاتے ہیں۔ ارسطو کہتا ہے کہ ہر شے کو کسی نہ کسی تصور نے متحرک کر رکھا ہے۔ ہر پودے کا نشوونما ایک تصور کے تحقق میں ہوتا ہے۔ نشوونما جسمانی اور مکانی ہے لیکن وہ تصور مکانی نہیں، تمام ارتقائی تصورات کا منتہا خدا ہے۔ اس لیے کائنات میں تمام حرکتوں کا محرک وہی ہے۔ وہ خود الان کما کان ہے اس کی ذات خود جنبش کر کے دوسروں کو جنبش نہیں دیتی۔ لیکن ہر ذرے کو وصالِ الٰہی کا ذوق حرکت دے رہا ہے۔ اور ہر ذرّہ اسی آخری تصور کے حُسن کی کشش سے متحرک ہے۔ آفتاب حقیقی اپنی ذات میں قائم ہے۔ لیکن اس کے پرتو نے ہر ذرے میں جان ڈال رکھی ہے:

اے تو کہ ہیچ ذرّہ راجز برہِ تو روے نیست
در طلبت تواں گرفت بادیہ رابہ رہبری

ذرے جو بے تابانہ حرکت کر رہے ہیں، ان سب کا رخ تیری طرف پھرا ہوا ہے۔ اس لیے عارف کے لیے خود دشت ہی رہنما بن سکتا ہے۔ کسی دوسرے رہبر کی ضرورت نہیں۔

غالبؔ نے ایک اور جگہ کہا ہے:

ہے وہی بد مستیِ ہر ذرہ کا خود عذر خواہ
جس کے جلوے سے زمیں تا آسماں سرشار ہے

……

کے لیے نہیں تو اپنے لیے دردِ دل کا بیان کرنا لازم ہے۔ بحیثیت شاعر زبان میں اظہار اوروں کے لیے مجبور ہوں۔ کہہ چکنے کے بعد لوگوں کو چیلنج کرتا ہوں:

آگہی دامِ شنیدن جس قدر چاہے بچھائے
مدعا عنقا ہے اپنے عالمِ تقریر کا

بعض لوگ شاعروں کے ایسے اشعار سن کر بول اٹھتے ہیں کہ بات تو دوسروں کو سمجھانے بتانے کے لیے کی جاتی ہے اگر یہ مقصد پورا نہ ہو تو ایسی سعیٔ لاحاصل اور فعلِ عبث سے کیا فائدہ۔ ایک طرف فضول ودماغ سوزی، دوسری طرف سننے والوں کے لیے سمع خراشی۔ اس معمے کا حل بعض لوگوں کی نفسیات میں ملتا ہے۔ ایسے لوگ موجود ہیں جو کسی اصلی یا خیالی محبوب یا حبیب کی طرف خطوط لکھتے رہتے ہیں۔ یہ خطوط انھیں بھیجے نہیں جاتے بلکہ کچھ عرصے کے بعد تلف کردیے جاتے ہیں۔ حالِ دل، دل کھول کر بیان بھی ہوگیا اور اچھا ہوا کہ دوسروں پر ظاہر نہ ہوا۔ اس مہمل نما عمل سے انھیں روحانی تسکین حاصل ہوتی ہے۔ دوسرے شعر میں کہتا ہے کہ میں سب باتوں کا اظہار نہیں کرسکتا۔ اور اس عدم اظہار کے کئی وجوہ ہوسکتے ہیں۔ اظہار کی خواہش ہوتی ہے لیکن وہ پوری نہیں ہوسکتی۔ وہ باتیں دل ہی دل میں رہ جاتی ہیں۔ لیکن اس حسرت کی شکایت میں کس سے کروں، کئی باتیں دل کے اندر بھی الفاظ اور بیان کا جامہ نہیں پہن سکتیں۔ اور ان باتوں کے بارے میں دل گنگ محل بن جاتا ہے۔ عشق کی کیفیات ہوں، زمانے کی شکایات ہوں یا ناقابلِ بیان اسرارِ حیات اور وجدانات ہوں۔ ان سب کے بارے میں حسرتِ اظہار رہ جاتی ہے:

اک معما ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا
زندگی کا ہے کو ہے، خواب ہے دیوانے کا

(فانی)

پیکرِ عشاق سازِ طالعِ ناساز ہے
نالہ گویا گردشِ سیارہ کی آواز ہے

فیثاغورس، جس نے اپنے فلسفے کی بنیاد ریاضیات پر رکھی، یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ

ستاروں کی گردش میں نغمے نکلتے ہیں۔ موسیقی اور علم ہیئت دونوں ریاضیات سے وابستہ ہیں۔ سازوں کے تار پیمائش اور حساب سے بنتے ہیں۔ اعداد اور پیمائش کا تناسب ساز کے ارتعاش میں ہموار ہوتا ہے۔ جس سے موسیقی پیدا ہوتی ہے۔ فیثاغورس کہتا تھا کہ ستاروں کی حرکت بھی ریاضیاتی تناسب کے مطابق ہوتی ہے۔ جس طرح تناسب سے ساز کے تاروں کی حرکت نغمہ بن جاتی ہے، اسی طرح ستاروں کی گردش بھی نغمہ آفرینی کرتی ہے۔ علم نجوم کے لحاظ سے بعض ستارے سعد اور سازگار ہوتے ہیں اور بعض نحس و ناساز۔ اگر ہر طالع میں سے آواز نکلنی ضروری ہے تو غالب کہتا ہے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ عاشقوں کے اندر سے ہمیشہ نالے ہی کیوں نکلتے رہتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پیکر طالع ناساز کے ساز ہیں۔ طالع ناساز گردش کرتا ہے تو اس میں سے نغمے کے بجائے نالہ نکلتا ہے۔ فیثاغورس کے نظریے میں سے کیا مضمون پیدا کیا ہے۔

رفتار عمر قطع رہ اضطراب ہے
اس سال کے حساب کو برق آفتاب ہے

جب سے انسان نے حیات و کائنات پر غور کرنا شروع کیا کہ ہستی کی اصل کیا ہے، اس زمانے سے آج تک سب سے زیادہ اہم مشکل اور ناقابل حل مسئلہ یہ رہا ہے کہ وقت یا زمان کیا ہے۔ اگرچہ اس سے مکان کا مسئلہ بھی وابستہ رہا لیکن زمان کی ماہیت کا جاننا اس سے زیادہ اہم سمجھا گیا۔ زمان کیا ہے کیا اس کی کوئی ابتدا یا انتہا ہو سکتی ہے؟ تمام واقعات اس لڑی میں پروئے جاتے ہیں لیکن یہ رشتہ کیا ہے جو واقعات کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کرتا ہے۔ مگر خود کوئی وجود یا واقعہ نہیں بنتا۔ یہ جو کچھ بھی ہو ہمیں اس کا احساس کس طرح ہوتا ہے۔ کیا اس کا وجود مستقل خارجی حقائق میں سے ہے یا یہ ہمارے نفس کا ایک انداز فہم ہے۔ اسی زمان کے متعلق اقبال کہتا ہے:

جہانِ ما کہ پایانے ندارد
چو ماہی در یمِ ایام غرق است

یہ ہماری دنیا جو لامحدود ہے 'وقت کے سمندر کے اندر مچھلی کی طرح تیر رہی ہے۔ لیکن سکا وقت کا ناپید اکنار بحر ہمارے نفس کے پیالے میں سمایا ہوا ہے (ع)

یمِ ایام دریک جام غرق است

وقت مخلوق ہے یا ایک سرمدی حقیقت ہے۔ اگر مادی دنیا اور اس کے اندر اشیا کی حرکت نہ ہو تو کیا پھر بھی وقت پایا جائے۔ اگر ہمارا شعور واقعات کو یکے بعد دیگرے نہ جانے تو کیا اس حالت میں وقت کا وجود ہوگا۔ وقت کو نفسی طور پر ہم کبھی طویل محسوس کرتے ہیں اور کبھی مختصر، کیا اسے ناپنے کا کوئی مستقل غیر متغیر پیمانہ بھی ہے۔ خوشی کا وقت بہت جلد گزرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اور مصیبت یا بیزاری کا وقت نہایت سست رفتار ہو جاتا ہے۔ عاشق کو شبِ فراق کی طوالت دوسری راتوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ معلوم ہوتی ہے اور وصل کا زمانہ آناً فاناً گزر جاتا ہے:

وصل کا دن اور اتنا مختصر
دن گنے جاتے تھے اس دن کے لیے

کیا مادی عالم کا وقت اور ہے اور عالمِ نفسی کا وقت اور۔ کیا تمام زندہ اور شعور رکھنے والی ہستیوں کے لیے وقت ایک ہی قسم کا ہے یا چیونٹی کے لیے وقت اور ہے ہاتھی کے لیے اور۔ کیا انسانوں میں مختلف انسانوں کے لیے مختلف حالتوں میں وقت مختلف ہے۔ اساطین حکمأ نے ان مشکل سوالات سے بہت ٹکر ماری ہے۔ لیکن آج تک وقت کی ماہیت کے متعلق دو بڑے فلسفیوں میں بھی اتفاق رائے نہ ہو سکا۔ افلاطون اس نتیجے پر پہنچا کہ وقت ایک غیر اصلی عالم کی کیفیت ہے۔ اور اس کا ادراک تغیرات سے ہوتا ہے۔ تغیر خود غیر حقیقی چیز ہے اس لیے جو وقت اس سے وابستہ ہے وہ بھی غیر حقیقی ہے۔ اصل حقیقت تصورات عقلیہ کی ہے جو تغیر اور وقت سے ماورائی ہیں۔ وقت کا کوئی اطلاق ان پر نہیں ہوتا۔ کانٹ نے کہا کہ زمان مکان کی طرح اور علت و معلول کے ربط کی طرح نفس کا ایک سانچا ہے۔ اور اصل ہستی میں وقت کا وجود نہیں ہو سکتا۔

اپنی ذات کو سرچشمۂ حیات و کائنات سے الگ سمجھنا اور اس منقطع اور محدود خودی کی بنا پر سوچنا اور عمل کرنا، حکمت و اخلاق دونوں کو فنا کر دیتا ہے۔ جب غالبؔ یہ کہتا ہے کہ انسان کو بذاتِ خود ایک مستقل حیثیت سے موجود ہونے کا خیال ہی لے ڈوبتا ہے تو وہ اس میں اکابر صوفیہ کی ہم نوائی کر رہا ہے۔ یہ فنا و بقا کا مسئلہ ہے جس پر سارے تصوف کا دارومدار ہے۔

مغرب کے دو حکیم شاعر گوئٹے اور ٹینی سن بھی اس عقیدے کا اظہار کرتے ہیں۔ گوئٹے کہتا ہے STIRB UND WERDE یعنی فنا ہو کر کچھ ہوتے جاؤ' اور ٹینی سن کہتا ہے کہ نفس اپنے آپ کو فنا کر کے اس فنا کو سیڑھی بنا کر عروج حاصل کر سکتا ہے۔

سفرِ عشق میں کی ضعف نے راحت طلبی
ہم قدم سائے کو میں اپنے شبستاں سمجھا

یہاں بھی عشق سے مراد زندگی کا لامتناہی جذبۂ ارتقا ہے۔ روحِ انسانی اب تک مسلسل سفر کرتی ہوئی خاک سے افلاک پر پہنچی لیکن افلاک بھی اس کی آخری منزل نہیں۔ اس سفر میں جابجا ضعف بھی طاری ہوتا ہے، اور زندگی ستانے کے لیے اپنے آپ کو یہ دھوکا دیتی ہے کہ بس منزل آ گئی۔ انسان اپنے سائے ہی کو شبستاں سمجھ کر وہیں آرام کرنے کے لیے رک جانا چاہتا ہے، انسان جب کبھی کوئی مقصود سامنے رکھتا ہے تو وہاں پہنچ کر گمان کرنے لگتا ہے کہ بس منزل آ گئی۔ پھر کچھ عرصے کے بعد اسے محسوس ہوتا ہے کہ یہ منزل نہیں بلکہ جادۂ حیات میں ایک سنگِ میل ہے۔ نوعِ انسان کا ارتقا بھی یونہی ہوا ہے جب کوئی قوم ایک تہذیب و تمدن اور ایک نظریۂ حیات قائم کر چکتی ہے تو اسے انسانی ترقی کی آخری منزل سمجھ لیتی ہے۔ اور اس وہم میں مبتلا ہو جاتی ہے کہ رموزِ حیات کا پورا انکشاف ہو چکا ہے۔ اب زندگی یا اسی انداز پر رہے گی یا زوال پذیر ہو کر شاید اس میں رجعتِ قہقری پیدا ہو جائے۔ یہ کیفیت جب ہوتی ہے کہ قوموں میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے اور وہ زندگی کی جدوجہد سے تھک کر راحت طلب ہو جاتی ہیں:

آ تجھ کو بتاؤں میں تقدیرِ امم کیا ہے

شمشیر و سناں اوّل اور چنگ و رباب آخر

اقبالؔ

جب قوموں میں قوتِ تخلیق کم ہو جاتی ہے تو جو کچھ پہلے پیدا کر چکی ہیں، اس سے آگے بڑھنا نہیں چاہتیں اور یہ نظریہ قائم کر لیتی ہیں کہ کچھ لوگ پہلے کہہ گئے ہیں، اس سے بہتر کچھ کہا نہیں جا سکتا۔ قوموں کے تھک جانے پر ہر قسم کی مزید جد و جہد اور اجتہاد کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ یہی وہ دور ہوتا ہے جس میں قومیں اپنے سایۂ قدم کو شبستاں سمجھ کر وہیں آرام کرنا چاہتی ہیں۔ فرد بھی جب زندگی کی تگ و دو سے تھک جاتا ہے تو اس کی یہی کیفیت ہے کہ نئے افکار کی آفرینش اس میں ختم ہو جاتی ہے۔ وہ پرانی ڈگر پر تو چل سکتا ہے لیکن کوئی نیا راستہ اختیار نہیں کر سکتا۔ اس کی زندگی جو کچھ پہلے تعمیر کر چکی ہے وہ اسی کو منزل قرار دے کر سکون طلب ہو جاتا ہے۔ افراد و اقوام پر وقتاً فوقتاً اس حالت کے طاری ہونے کے باوجود حیاتِ لامتناہی کا قدم آگے کی طرف اٹھتا رہتا ہے۔ سفرِ عشق کبھی ختم نہیں ہوتا صرف ضعف ہے جو راحت طلبی کے لیے فریب منزل رسی پیدا کرتا ہے۔

بجلی اک کوند گئی آنکھوں کے آگے تو کیا
بات کرتے کہ میں لب تشنۂ تقریر بھی تھا

کسی مقصود کا ایک جھلک دکھا کر جلد آنکھوں سے اوجھل ہو جانا، دل میں ایک حسرت چھوڑ جاتا ہے۔ انسان حیران ہو کر دیکھتا رہ جاتا ہے:

مانندِ برق، مثلِ ہوا، صورتِ نگاہ
اکثر نکل گئے ہیں وہ میرے قریب سے

داغؔ

انسان سخن گو ہستی ہے۔ بات کہنے اور بات سننے بغیر اسے تسکین نہیں ہوتی۔ اسی لیے وہ خدا سے بھی براہِ راست بات کرنے اور بات سُننے کی آرزو رکھتا ہے۔ موسیٰؑ نے خدا کو دیکھنا چاہا۔ جلوۂ ذات کے بجائے ان کی آنکھوں کے سامنے ایک بجلی سی کوند گئی۔ وہ بے ہوش

مثنوی کے بعض قصوں سے بھی اس کا سراغ ملتا ہے کہ مولانا ایسے لوگوں کی صحبت میں بھی رہے ہیں جو اس قسم کے قصے بیان کر کے ان سے لطف اٹھاتے تھے۔ کفر و ایمان کی بابت بھی بعض صوفیہ کی رائے ہے کہ کفر کی گمراہی میں پڑنے کے بعد جو ایمان حاصل ہوتا ہے وہی حقیقی عرفان کا موجب ہوتا ہے۔ خود پرستی سے گزر کر جو خدا پرستی پیدا ہوتی ہے اس کا مقام بلند ہے:

خودرا نہ پرسیدہ ایماں چہ شناسی
کافر نہ شدی لذتِ ایماں چہ شناسی

جو شخص آوارہ رہ چکا ہے وہ بڑا زمانہ شناس اور مردم شناس ہوتا ہے، پھر وہ جلدی سے دھوکوں میں نہیں آتا۔ گناہوں کی لذت اور بے لذتی دونوں سے آشنا ہوتا ہے۔ کہتے ہیں کہ تائب رنڈی جتنی پارسا ہوتی ہے اتنی پارسا عورت ہمیشہ کی عصمت شعار مخدرات میں کم ملتی ہے۔

صوفی مزاج اور حکمت آموز سعدیؒ نے دنیا میں سب شعرا کے مقابلے میں جہاں گردی زیادہ کی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کے انسان سے واسطہ پڑنے کے علاوہ خود بھی ہر قسم کا مزہ چکھا ہے۔ اسی بنا پر حقائقِ حیات سے جس قدر سعدیؒ واقف معلوم ہوتا ہے، کوئی دائمی مقدس اور متقی بزرگ اس بارے میں عشر عشیر بھی علم نہیں رکھتا۔

تھوڑی بہت آوارگی کے بغیر عشق مجازی کی شاعری نہ اصلی رنگ میں پیدا ہو سکتی ہے اور نہ پوری طرح سمجھ میں آسکتی ہے۔ غالبؔ نے ایک محفل میں غزل کے کچھ اشعار پڑھے۔ ایک خشک مولوی نے ناک بھوں چڑھائی اور انھیں لغو سمجھا۔ غالبؔ نے پوچھا مولوی صاحب آپ نے کبھی کسی عورت سے عشق کیا ہے' جواب ملا کہ نہیں۔ پھر پوچھا کہ کسی ہم جنس کو کبھی آپ نے دل دیا ہے۔ مولوی صاحب نے استغفراللہ کہا۔ اس پر غالبؔ نے کہا کہ آپ اسی لیے ایسے اشعار کو سمجھنے سے معذور ہیں۔

امیرؔ مینائی اور داغؔ کے متعلق لوگ ایک روایت بیان کرتے ہیں جو غالباً درست

۴۔ امیر مینائی اور داغ عشق مجازی یا ہوس پرستی کی شاعری میں ایک دوسرے کے حریف ہے۔ داغ کی زندگی کا ماحول شروع سے ایسا ہی تھا جو اس کی غزلوں میں پایا جاتا ہے۔ اس کے ہاں زندگی اور فن ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔ بخلاف اس کے امیر مینائی ایک متقی اور پابند صوم و صلوٰۃ شخص تھے۔ محض ذوقِ سخن اور قدرتِ کلام سے موہوم عشق ورزی اور ہوس پرستی کی شاعری میں ایک طرح کا کمال پیدا کر لیا تھا۔ لیکن اصل تجربہ چونکہ اس کی تہ میں نہ تھا، اس لیے ان کی غزل میں حقیقی احساس اور معاملہ بندی اس انداز کی نہ تھی جو داغ کی شاعری میں ملتی ہے، کہتے ہیں کہ ایک روز انھوں نے داغ سے کہا کہ بھائی غزل میں زور تو ہم بھی بہت مارتے ہیں اور بہت مضمون آفرینی کرتے ہیں، لیکن جو بات تمھاری غزل میں ملتی ہے وہ ہمارے ہاں نہیں پائی جاتی۔ داغ نے جواب دیا کہ بھائی جورو کے عاشق کی غزل ایسی ہی ہوتی ہے جیسی تمھاری ہے۔ جہاں آوارگی نہیں وہاں مضمون میں چالاکی کہاں سے آئے گی؟

جب تک دہانِ زخم نہ پیدا کرے کوئی — مشکل کہ تجھ سے راہِ سخن وا کرے کوئی

ہر سنگ و خشت ہے صدفِ گوہر شکست — نقصاں نہیں جنوں سے جو سودا کرے کوئی

حسنِ فروغِ شمعِ سخن دور ہے اسدؔ
پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی

زندگی میں جب تک کوئی شدید صدمہ یا ناکامی کا سامنا نہ ہو انسان خدا کی طرف رجوع نہیں کرتا۔ گہرے صدمے یا گہرے زخم انسان کو حقائقِ حیات پر غور کرنے کے لیے مجبور کرتے ہیں۔ عشق مجازی کی ناکامی عشق حقیقی کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ طرب انگیزی زندگی کی سطحوں پر لہراتی رہتی ہے۔ غم زندگی کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوتا ہے۔ سوز و گداز سے روحانیت پیدا ہوتی ہے پھر روحانیت سے سوز و گداز میں اضافہ ہوتا ہے۔ جن طبیعتوں میں سوز و گداز زیادہ ہوتا ہے ان میں رحم، محبت اور ہمدردی کا جذبہ بھی وافر ہوتا ہے۔ چوٹ کھائے ہوئے دل کے آئینہ میں حقیقتِ حیات زیادہ صاف طور پر منعکس ہوتی ہے:

تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئنہ ہے وہ آئنہ
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہ آئنہ ساز میں

(اقبال)

درد مند دل کی آواز خدا تک جلد پہنچتی ہے۔ غالب کہتا ہے کہ اگر انسان خدا سے ہم سخن ہونا چاہتا ہے تو اس ظاہری دہن سے یہ کلام نہیں ہو سکتا۔ وہ مقام جس میں خدا سے گفتگو ہوتی ہے وہاں کلام میں الفاظ نہیں ہوتے:

اے خدا بنما تو جاں را آں مقام
کاندراں بے حرف مے روید کلام

لفظی کلام کے لیے ظاہری دین اور لفظی کلام محض ہوا میں صوتی لہریں پیدا کرتا ہے۔ خدا سے ہم سخنی کی یہ صورت نہیں ہو سکتی جسے غالب دہانِ زخم کہتا ہے۔ وہاں سے صوتی لہریں پیدا نہیں ہوتیں۔ وہاں روحی تموج ہوتا ہے۔ وہاں محدود ہستی مضراب لامتناہی کے ساز کو مرتعش کرتی ہے۔ یہ کیفیت افزائشِ طرب سے نہیں بلکہ سوز و گداز ہی سے پیدا ہو سکتی ہے:

اے متاع درد در بازارِ جاں انداختہ
گوہر ہر سود در جیبِ زیاں انداختہ

(عرفی)

عشقِ الٰہی کے جنون میں انسان پر سب طرف سے زد پڑتی ہے۔ انبیاء اور مصلحین پر اینٹوں، پتھروں کی بارش ہوتی ہے، جس طرح دیوانوں کو بعض نادان بچے پتھر مارتے ہیں۔ غالب شکست یا نقصان کو ایک بے بہا موتی قرار دیتا ہے جو ان سنگ و خشت کی صدف میں ملتا ہے جو عاشقانِ الٰہی پر پڑتے ہیں۔ اس قسم کا جنون کوئی گھاٹے کا سودا نہیں، یہ سنگ زنی جو زخم پیدا کرتی ہے، خواہ وہ زخم ظاہر میں ہو یا باطن میں، اس زخم کے دہن سے خدا سے ہم سخن ہو سکتے ہیں۔

مطلع میں غالب اس حسن کا ذکر کرتا ہے جو دہان زخم یا طبیعت کے سوز و گداز کی بدولت عدا سے ہو سکتا ہے۔ آخر میں مقطع میں کہتا ہے کہ وہ حسن جسے شاعری کہتے ہیں، اس میں بھی حسن اور فروغ جب ہی پیدا ہو سکتا ہے کہ شاعر کے دل میں سوز و گداز ہو۔ اس کی بہترین مثال شمع ہے جو اپنے آپ کو گھلانے اور پگھلانے سے نور و فروغ پیدا کرتی ہے۔ جس شاعر کے دل میں شمع کی سی کیفیت نہیں۔ اس کے کلام میں نہ سوز و گداز ہوگا اور نہ حسن و فروغ۔ اس لیے وہ سننے والوں کے دلوں میں بھی یہ کیفیت پیدا نہ کر سکے گا۔ غالب نے فارسی کے ایک شعر میں بھی اس کیفیت کا ذکر کیا ہے جہاں سے اچھے اشعار پیدا ہوتے ہیں:

بینی ام از گداز دل در جگر آتشے چو سیل
غالب اگر دمِ سخن رہ بہ ضمیر من بری

کہتا ہے کہ جب شعر کہتا ہوں اس وقت اگر تو میرے باطن میں داخل ہو کر دیکھ سکے تو تجھے نظر آئے گا کہ دل کے پگھلنے سے ایک سیال آگ کی رو جگر میں بہ رہی ہے۔ اسی مضمون سے مماثل عرفی کا ایک شعر ہے:

بہ حفظِ گریہ مشغولم اگر بینی درون م را
زدل تا پردۂ چشم دو شاخ ارغواں بینی

میں آنسوؤں کو ضبط کیے ہوئے ہوں' لیکن اس ضبط میں بہت خونِ جگر کھانا پڑتا ہے، اگر تو اس حالت میں میرے اندر کی کیفیت دیکھ سکے تو تجھے نظر آئے گا کہ دل سے پردۂ چشم تک دو ارغوانی شاخیں یعنی خون ہی خون ہے۔ اچھی شاعری بھی سوز و گداز کا عطیہ ہے اور اچھی موسیقی بھی۔ اور گہری روحانی کیفیات میں بھی متاعِ درد ہی سے حقیقت کی طرف راہیں کھلتی ہیں۔

بیضہ آسا ننگِ بال و پر ہے یہ کنجِ قفس
از سرِ نو زندگی ہو گر رہا ہو جائیے

جب چوزے کے بال و پر نکل آتے ہیں تو وہ انڈے سے باہر نکل کر ایک وسیع تر

عالم میں میں آنے کے لیے بیتاب ہو جاتا ہے۔ یہی آرزو اور بیتابی زندانِ بیضہ کی چاردیواری یا گنبد بے در کو توڑ دیتی ہے۔ انڈے کے خول میں بند رہنا اسی وقت تک درست اور جائز تھا جب تک چوزے میں حیاتِ نو بسر کرنے کا ساز و سامان مکمل نہ ہوا تھا۔ انسانی رُوح کو جو اس جسم میں داخل کیا گیا اور اس جسم کو ارض و سما کے عالم میں رکھا گیا، تو اس کا مقصد اور مصلحت یہی تھی کہ رُوح انسانی مشقِ ارتقا میں اعلیٰ تر عالم کی بلندیوں پر پرواز کرنے کے لیے بال و پر پیدا کر لے۔ جسم کو قفسِ عنصری کہتے ہیں۔ لیکن بیضے کی تشبیہ قفس کے مقابلے میں زیادہ معنی رس ہے۔ غالبؔ نے اس شعر میں دونوں تشبیہیں یک جا استعمال کی ہیں۔ مولانا رومؒ نے اس سے بھی بلیغ تر تشبیہ سے کام لیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ آدمی اس عالمِ آب و گل میں یوں رہتا ہے جیسے بچہ رحم میں۔ بچہ رحم ہی کے جہانِ محدود کو کُل کائنات سمجھتا ہے۔ اس کے لیے وہی رحم کی ظلمت نورِ حیات ہے۔ وہ ماں کے جسم اور اس کے دورانِ خون سے وابستہ ہوتا ہے۔ اس حالت میں اگر کوئی اسے کہے کہ تُمھاری دنیا بہت محدود ہے اور تم یہاں سے نکلو تو ایک ایسے وسیع عالم میں آجاؤ جس کی وسعت اور گوناگونی اس وقت کسی طرح تمھارے قیاس میں بھی نہیں آسکتی تو جنین کو اس کا ہرگز یقین نہ آئے گا اور وہ کسی طرح بھی رحمِ مادر سے باہر آنے پر آمادہ نہ ہو گا۔ وہ سمجھتا ہے کل ہستی رحم ہے اور اس کے باہر عدم ہی عدم ہو سکتا ہے۔ لیکن جب اس کے اعضاء اور قویٰ وسیع تر عالم میں زندگی بسر کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں تو وہ خود رحم سے نکلنے پر آمادہ اور اس زندان سے رہائی کے لیے بیتاب ہو جاتا ہے، ہستی کا تصور عارفِ رومیؒ کے ہاں یہی ہے کہ ہستی عالم در عالم اور تہ بہ تہ ہے، رُوح جس وقت جس عالم میں بھی ہے وہ اس کا رحم ہے۔ اس عالم سے اوپر کا عالم بدرجہا وسیع تر ہوتا ہے۔ رُوح جب اس وسیع تر عالم میں پرواز کے لیے بال و پر پیدا کر لیتی ہے تو پہلے عالم کے رحم میں سے نکلنے کے لیئے بیتاب ہوتی ہے۔ جب وقتِ معین پر یہ آرزو تیز اور شدید ہو جاتی ہے تو پہلے رحم سے رہائی حاصل ہوتی ہے۔ یہ وسیع تر عالم پھر ایک رحم ہے۔ جس میں رُوح کو اِلیٰ اَجَلٍ معلوم رہنا پڑے گا۔ یہ ارتقا اس وقت ختم ہو گا جب رُوح تمام رحموں سے بتدریج نکلتی اور کمال میں ترقی

کرتی ہوئی خدائے رحیم تک پہنچ جائے گی جو اس کا اصل مبداء تھا۔ وہی اس کی منزلِ مقصود اور منتہی ہے:

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

......

ہوں میں بھی تماشائی نیرنگِ تمنّا
مطلب نہیں کچھ اس سے کہ مطلب ہی بر آئے

انسان کی تمنائیں بے حد و شمار ہیں۔ ایک تمنائے حیات نے ہزاروں تمناؤں کی کثرت پیدا کر رکھی ہے:

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

تمنائیں لامحدود ہیں اور عمر محدود۔ انسان عمر کی درازی اسی لیے چاہتا ہے کہ پہلی تمنائیں ابھی پوری نہیں ہوئیں اور مزید تمنائیں بھی برابر پیدا ہو رہی ہیں:

دما دَم آرزوہا آفرینی
مگر کارے نہ داری اے دل اے دل

(اقبال)

بڑھاپا آ پہنچتا ہے اور شباب کی آرزوئیں حسرتیں بن کر رہ جاتی ہیں:

رہ گئیں دل میں حسرتیں سالکؔ
آگئی عمر پارسائی کی

غالبؔ کہتا ہے کہ زندگی مشقِ تمنا کا تماشا ہے اور تمنا کا کوئی آخری مقصد یا مطلب معلوم نہیں ہوتا۔ خواہشیں پوری ہوں یا نہ ہوں، تمنا باقی رہتی ہے۔ مقاصد کے حصول میں وہ لذت نہیں ہوتی جو ان کی پیروی کرنے میں ہوتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ تمنا مطلب

برآری کے مقابلے میں جدوجہد سے زیادہ لطف اٹھاتی ہے۔ ہر مطلب پورا ہونے پر دوسرا مطلب پیدا کر دیتا ہے۔ معلوم ہوا زندگی کو اس سے مطلب نہیں کہ کوئی ایک مخصوص مطلب بر آئے بلکہ مطالب آفرینی اور ان کے تعاقب کا عمل جاری رہے۔

ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے

اقبالؔ

زندگی ورزشِ ارتقا اور ترقیٔ تمنا ہے۔ حیات کا مقصود اضافہ حیات ہے۔ محدود سے لامحدود کی طرف تگ و دو جاری ہے۔ کسی محدود مطلب سے تسکین حاصل کرنا اس کی فطرت نہیں:

طبع ہے مشتاقِ لذت ہائے حسرت کیا کروں
آرزو سے ہے شکستِ آرزو مطلب مجھے

گفتم کہ یافت مے نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت مے نشود آنم آرزوست

رومیؔ

منظور تھی یہ شکل تجلی کو نور کی
قسمت کھلی ترے قد و رخ سے ظہور کی

نورِ ازلی اور ظہورِ ازلی موجود تھا۔ محی الدین ابن عربی فصوص الحکم میں فصِ آدم کے بیان میں لکھتے ہیں کہ انسان کی آفرینش سے پہلے نورِ ازلی اپنا تماشا نہ کر سکتا تھا۔ انسان کو اس لیے پیدا کیا گیا کہ یہ نورِ ازلی آپ اپنا تماشائی بن سکے۔ انسان کے معنی ہیں آنکھ کی پتلی۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ انسان کو انسان اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ خدا کی آنکھ ہے۔ خدا نے اپنے تماشائے نور و ظہور کے لیے انسانِ باشعور کو پیدا کیا جو نورِ بصارت سے جلوۂ ظاہر کا اور نورِ

بصیرت سے جلوۂ باطن کا نظارہ کر سکے۔ نور کی تجلی کو انسان کی شکل کی آفرینش منظور تھی۔ ظہور کی قسمت اس وقت کھلی جب انسانِ بصیر پیدا ہوا۔ ساری کائنات ظہورِ آدم کی منتظر تھی تاکہ ایک خود نگر اور خدا نگر وجود کا ظہور ہو۔ انسان سے نیچے کی ہستیوں میں یا تو شعور رخفتہ رہا یا شعور محض پیدا ہوا۔ شعورِ شعور یا شعورِ ذات انسان میں پہنچ کر بیدار ہوا۔ ہستی کا ارتقائے مدید انسان کے لیے ایک انتظارِ طویل تھا۔ ایسی ہستی کے قدورُخ سے موجودات منزلِ مقصود کو پہنچ گئے۔ تجلی کو جو شکل منظور تھی وہ ظہور میں آگئی۔

کیا زہد کو مانوں کہ نہ ہو گرچہ ریائی

پاداشِ عمل کی طمع خام بہت ہے

اس مضمون کے کچھ اشعار پہلے بھی آچکے ہیں۔ زاہدوں' عابدوں اور ظاہر پرستوں کے خلاف اُردو اور فارسی شاعری میں ایک مُسلسل جہاد نظر آتا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو بہت سے عبادت شعار لوگوں کی ریاکاری ہوتی ہے۔ اکثر دین اور روحانیت کے مدعی معمولی اخلاق سے بھی معرا ہوتے ہیں۔ ساری نصیحت بس دوسروں کے لیے اور اپنی حالت ناگفتہ بہ ہوتی ہے۔ شعائر کی ظاہری پابندی سے ان میں ایک قسم کا غرور بھی آجاتا ہے۔ ایسے نیک لوگوں کو بھی وہ جہنم کا ایندھن سمجھتے ہیں، جن میں ظواہر کی زیادہ پابندی نظر نہیں آتی۔ غالب کہتا ہے کہ اس قسم کے زاہد پر مجھے فقط یہی اعتراض نہیں کہ وہ ریاکار ہے بلکہ اخلاق اور عبادت کو اس نے تجارت بنالیا ہے۔

سوداگری نہیں یہ عبادت خدا کی ہے

اے بے خبر جزا کی تمنا بھی چھوڑ دے

اقبالؔ

اچھے عمل کا مقصد حیاتِ طیبہ اور تزکیۂ نفس ہونا چاہیے، جو آپ ہی اپنا مقصود ہے۔ نیکی اس لیے اچھی نہیں کہ اس سے کوئی مادی اجر ملے گا۔ یہ ہیرا خود اپنے نور سے روشن ہوتا ہے۔ اور خارجی اجر و امید سے روشنی حاصل نہیں کرتا۔ پاداشِ عمل کے مدِ نظر جو نیکی کی

کرتے ہوئے اطمینان سے زندگی گزار دے یا پھر آزادانہ شوقِ تحقیق کی ہمت یا توفیق ہے تو افلاطون کی طرح حقائقِ حیات پر گہری نظر ڈال۔ اگر بین بین رہا تو دھوکے ہی کھاتا رہے گا۔ فریب سراب کو موجِ آب سمجھ کر دوڑ دھوپ کرے گا لیکن علم کے معالے میں پیاسے کا پیاسا ہی رہے گا۔ عقل کے مدعی کثرت سے ایسے ہی ہیں کہ جہل و تقلید کے دائرے سے دو ایک قدم باہر نکلے ہیں۔ لیکن آگے بڑھنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ نیم عالم خود بھی دھوکے میں ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی دھوکا دیتا ہے۔ ایسے لوگ آزاد روی کے دعوے کے باوجود دراصل مقلد ہی ہوتے ہیں۔ رسم و رہِ عام کے پابند اور شکارِ خمارِ رسوم و قیود۔ ایک عالم عقلی دلائل سے عقائدِ دینی ثابت کرنے میں زور مارتا ہے۔ لیکن وہ اکثر اپنے مذہبی فرقے کی حقانیت ہی ثابت کرتا ہے خواہ اس فرقے کے عقائد نہایت درجہ بعید از عقل و یقین ہوں۔ وہ اپنے استدلال پر ناز کرتا ہے حالانکہ اس کا استدلال اس کے پیدائشی اور گروہی تعصبات کا غلام ہوتا ہے۔ جو رسم و رہِ عام اس کے گرد و پیش اس کی زندگی کا احاطہ کیے ہوئے ہے وہ اس سے باہر نہیں نکل سکتا۔ لیکن اپنی روش خاص پر بہت نازاں ہوتا ہے۔ مشرق و مغرب کے بہت سے حکما ہزار دو ہزار برس تک افلاطون یا ارسطو کی پیروی کرتے رہے۔ اور ان سے مرعوب ہو کر آزادانہ تنقید کی جرأت نہ کر سکتے تھے۔ جو رسم و رہ عام مقرر ہو گئی تھی سب اسی لکیر کے فقیر تھے لیکن مقلد ہونے کے بجائے آزاد خیالی کا دعویٰ کرتے تھے۔ یہی حال مؤرّخوں کا ہے۔ ہر مورخ کا دعویٰ یہ ہوتا ہے کہ میں صحیح تحقیق سے واقعات کو بے رو و رعایت پیش کر رہا ہوں لیکن ہر مؤرّخ اپنے ذاتی یا قومی یا مذہبی تعصبات کی عینک لگا کر ماضی کے واقعات کا مطالعہ کرتا ہے۔ ہر واقعہ اس کے اپنے میلانات کے رنگ میں رنگا جاتا ہے۔ بہت سے عالم ایسے ہیں کہ انہوں نے کسی موجودہ یا گزشتہ صاحبِ علم کو اپنا امام مقرر کر لیا ہے اور اسے غلطی سے مبّرا قرار دے لیا ہے۔ اس امام کی تقلید کی ایک راہ عام مقرر ہو گئی ہے۔ سیکڑوں اہلِ خرد بعض اوقات صدیوں تک آنکھیں بند کر کے اسی راہ پر چلے جاتے ہیں۔ دین ہو یا حکمت یا سیاست یا اصول معیشت و معاشرت، جہاں دیکھو محقق ہونے کے بلند بانگ دعوے ہیں۔ اور اپنی اپنی

جائے وہ حقیقت میں نیکی ہی نہیں رہتی:

جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے

حور و خیام سے گزر بادہ و جام سے گزر

(اقبال)

ذوق بھی زاہد جنت پرست کو حق پرست قرار نہیں دیتا۔ حوروں کے تصور میں عبادت اور نیکی کرنا عابد کو معمولی اخلاقی سطح سے بھی گرا دیتا ہے۔ غالب کہتا ہے کہ جہاں پاداش عمل کی طمع خام کثیر مقدار میں پائی جاتی ہے، وہاں اگر ریاکاری نہ بھی ہو تو بھی انسانیت اور روحانیت مفقود ہے۔

تمام صوفیہ کی اخلاقیات کا بھی یہی اصل اصول ہے۔ نیکی اور بدی، روحی زندگی کے اندر ہی اپنی جنت و دوزخ تعمیر کرتی رہتی ہیں جن کی ماہیت جسمانی نہیں۔ نیکی آپ ہی اپنا اجر اور بدی آپ ہی اپنی سزا بنتی رہتی ہے۔ خیر و شر کی ترازو ہر ذرۂ عمل کو تولتی رہتی ہے۔ نتیجہ ادھار نہیں بلکہ نقد ہوتا ہے۔ لیکن چشمِ بصیرت کے سوا نظر نہیں آسکتا۔ جنھیں یہاں باطنی جزا و سزا نظر نہیں آتی وہ اسی جسمانی اور خارجی عذاب و ثواب کے طور پر فقط آخرت کا سودا سمجھتے ہیں۔ اس جزا و سزا کے لیے قیامت کا انتظار کرنا پڑے گا اس وقت تک سب کچھ معرضِ التوا میں ہے۔

ہیں اہلِ خرد کس روشِ خاص پہ نازاں

پابستگیٔ رسم و رہِ عام بہت ہے

اہلِ خرد فلسفی ہوں یا سائنس دان یا دیگر علوم و فنون کے ماہر، انھیں اپنی آزاد خیالی کے متعلق بہت مغالطہ ہوتا ہے:

قدم بروں منہ از جہل یا فلاطوں شو

کہ گرمیانہ گزینی سراب و تشنہ لبی ست

یا تو جہالت کے دائرے سے قدم باہر نہ نکال۔ ہر امر میں راہ و رسم کی کورانہ تقلید

روش خاص پر بہت ناز ہے۔ لیکن حقیقت وہی پامالِ رسم و رہِ عام ہے۔

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مرغِ اسیر
کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے

اس شعر کے ظاہر معنی یہی معلوم ہوتے ہیں کہ غالب اپنی سعیِ لاحاصل کی مثال پیش کر رہا ہے۔ لیکن یہ در حقیقت آرزو کی نفسیات کا ایک لطیف نکتہ ہے۔ انسانوں کو دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک وہ ہیں کہ زندگی کی مجبوریوں کے سامنے سر جھکا دیتے ہیں اور یہ مجبوریاں جن آرزوؤں کے راستے میں حائل ہیں، اُنھیں ناقابلِ حصول سمجھ کر اپنی تقدیر پر راضی ہو جاتے ہیں۔ آزادی کا حصول ممکن معلوم نہیں ہوتا تو آزادی کی آرزو ہی کو دل سے نکال دیتے ہیں۔ دوسری قسم کے انسان ایسی آرزوئیں رکھتے ہیں جو بظاہر قابلِ حصول معلوم نہیں ہوتیں۔ مجبوریاں ان کا احاطہ کیے ہوئے اور ناچاریاں زنجیریں پہنائے ہوتی ہیں۔ اس کے باوجود وہ اپنی آرزوئیں ترک نہیں کرتے اور جہاں تک ممکن ہو وہ ایسے حالات میں بھی ایفائے آرزو کا سامان مہیا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ زمانہ آگے چل کر کس طرح پلٹا کھائے گا۔ کیا خبر ہے یک بیک ایسے حالات پیدا ہو جائیں کہ قفس ٹوٹ جائے یا اس کی کھڑکی کھل جائے یا صیاد کو موت آجائے۔ یا کسی وجہ سے صیاد کا خیال ہی بدل جائے۔ جہاں جہاں سے جو تنکا ملے اسے ابھی سے جمع کرتے رہنا چاہیے تاکہ موقع ملتے ہی جھٹ پٹ آشیانہ بن سکے۔ جن لوگوں نے قوموں کی زندگیوں میں بڑے بڑے انقلاب پیدا کیے ہیں، ان میں اکثر اسی قسم کے حالات سے گزرے ہیں۔ بہت سے ایسے تھے کہ مدتوں قید خانوں میں پابزنجیر رہے لیکن اُنھوں نے اپنا نصب العین ترک نہ کیا۔ اور کچھ نہ ہو سکا تو تجویزیں ہی سوچتے اور ذہنی طور پر آزادی کے نقشے مکمل کرتے رہے۔ بعض ایسے تھے جنھوں نے قید خانوں میں اپنے مقاصد کے اظہار کے لیے اعلیٰ درجے کی کتابیں تصنیف کیں۔ اور ان تصنیفوں نے بعد میں لوگوں کی زندگیاں بدل ڈالیں۔ پھر ایسا ہوا کہ ابھی وہ زندان میں تھے کہ حکومتوں کی بنیادیں حوادثِ زمانہ سے متزلزل ہونی شروع ہوئیں۔ ان کے ہم خیالوں نے قید خانوں کی دیواریں توڑ ڈالیں۔ جیسا کہ انقلابِ فرانس میں ہوا جس کی

یادگار فرانس ہر سال بڑی دھوم دھام سے مناتا ہے۔ یہ کیفیت سیاسی یا اصلاحی انقلاب آفرینی ہی کی نہیں بلکہ علوم وفنون میں بھی بار ہا ایسا ہوا ہے کہ ایک شخص مخصوص حالات میں گھر جانے سے باقاعدہ تحصیل علم نہیں کر سکتا۔ کسی تحقیق کا شوق ہے۔ لیکن اس کے لیے سامان میسّر نہیں۔ بایں ہمہ وہ افلاس، بے بسی اور کسمپرسی میں بھی تھوڑی کوشش جاری رکھتا ہے۔ لوگ اسے مجنون سمجھتے ہیں کیونکہ انھیں اس کی کوششوں کا کوئی نتیجہ دکھائی نہیں دیتا۔ لیکن ایک وقت ایسا آتا ہے کہ یک بیک تغیر حالات سے اس کے لیے قدر دانی اور ہمت افزائی کے سامان پیدا ہو جاتے ہیں۔ اور اس نے آہستہ آہستہ جو تنکے جمع کیے تھے ان سے وہ اپنا آشیانہ امید بنا لیتا ہے۔ اگر آرزو اعلیٰ درجے کی ہو، ساتھ ہی استوار وفاداری برتی جائے اور نامساعد حالات میں بھی اسے ترک کرنے کے بجائے اس سلسلے میں تھوڑی تھوڑی کوشش جاری رکھی جائے تو اس آرزو کے پورا ہونے کا وقت آجاتا ہے۔ قیود ناپید ہو جاتے ہیں۔ اور سامان خود بخود بہم پہنچ جاتا ہے۔ غالب جس کوشش کا ذکر کرتا ہے وہ ہمیشہ لاحاصل نہیں ہوتی۔ اگر آرزو صحیح ہے تو اسی قسم کی کوشش جاری رکھنی چاہیے۔

فلسفۂ غم

رنج و غم اور کرب و اضطراب کے متعلق غالب نے جو شاعری کی ہے اس کی کیفیت اس نے ایک سادہ سے شعر میں بیان کر دی ہے:

رگ سنگم شرارے می نویسم
کف خاکم غبارے می نویسم

ریشۂ قلم کو رگِ سنگ سمجھ لو۔ جو کچھ لکھتا ہوں وہ الفاظ پاشی نہیں، شرر افشانی ہوتی ہے۔ یا اسے خطِ غبار سمجھ لو۔ بارِ خاطر رفع کرنے کے لیے غبارِ خاطر شعر کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن شاعر کے دل سے جو شرر نکلتا ہے، وہ حُسن آفرینی کرتا ہے۔ لعل بھی تو آخر پتھر ہی ہے۔ شرارِ سنگ اس میں جمالِ رُخ بن گیا ہے۔ نالۂ غم بال و برق پیدا کرتا ہے:

شررے کز تو در دل سنگ است بر رُخ لعل جلوۂ رنگ است
دیدہ را جوے خوں کشادۂ تست نالہ را بال و برق دادۂ تست

غم والم کے بیان میں غالبؔ کے ہاں دو متضاد خیالات ملیں گے، ایک طرف تو وہ غم اندوہ سے نالاں، زمانے کا بھی شاکی ہے۔ خدا سے بھی گلہ کرتا ہے اور غم سے نجات

حاصل کرنا چاہتا ہے۔ دوسری طرف وہ غم کو انسان کی روحانی نشوونما کے لیے ضروری خیال کرتا ہے۔ خدا کی حمد میں جابجا نعمت آفرینی کے شکریے کے بجائے غم آفرینی کا شکریہ ادا کرتا ہے کہ غم دانش آموز ہے۔ انسان کو حقیقت رس بناتا ہے اور غفلت رفع کرتا ہے۔ اگر غم نہ ہو تو انسان سراپا غفلت بن جائے۔ خوش باشی اور غفلت مرادف ہیں۔

سپاس زبسیاریٔ جوشِ دل زاندیشہ پیوندِ غفلت گسل

بدانش غم آموزگارِ من است خزانِ عزیزان بہارِ من است

احباب جسے خزاں کہتے ہیں وہ میرے لیے بہار دانش بن جاتی ہے اور غم جس میں دوزخ کی تپش محسوس ہوتی ہے، حقیقت رسی کی وجہ سے میں اسے بہشت تصور کرتا ہوں:

غمے کز ازل در سرشتِ من است

بود دوزخ اما بہشتِ من است

ایک اور جگہ خدا کی حمد میں کہتا ہے۔

اے نہاں بخش آشکار نواز

دل بغم تن بجاں گرامی ساز

سب انسانوں کی طرح میرا جسم تو مٹی کا ہے لیکن آگ کے عنصر سے تراشا گیا ہے۔ اگر آگ نہ ہوتی تو خالی آب و گل میں روشنی کہاں سے آتی۔ شمع کی طرح یہ آگ جلاتی بھی ہے۔ لیکن نور بھی تو پیدا کرتی ہے۔ انسان کے نفس میں سوز و گداز ہی سے شعور پیدا ہوتا ہے۔ دل کی یہ آگ آتشِ بے دود ہے۔ شعلہ بن کر نمایاں نہیں ہوئی:

پیکرم از خاک و دل از آتش است روشنیٔ آب و گل از آتش است

آتشم آنست کہ دودیش نیست برنمط شعلہ نمودیش نیست

سوختہ ام لیک نہ سوزندہ اَم آتشِ بے دود فروزندہ اَم

آتشم اما بفروغ و فراغ روشنیٔ شمعم و نورِ چراغ

اقبال نے اسی خیال کو اس شعر میں باندھا ہے:

شمع کی طرح جئیں بزم گہِ عالم میں
خود جلیں دیدۂ اغیار کو بینا کردیں

لیکن شاعر کا یہ کام نہیں کہ اپنی افسردگی اور غم زدگی سے دوسروں کو پژمردہ اور اندوہگین کرتا پھرے۔ اگر وہ اپنے فن سے یہ کام لے گا تو دوسروں پر ظلم کرے گا۔ اس کا کام یہ ہے کہ غم کو حسنِ بیان میں تبدیل کردے۔ داغ سے لالہ زار اور شرار سے گلزار کی طرح ڈالے، معانی کے گلہائے شگفتہ جنتِ نگاہ اور فردوسِ مشام ہوں لیکن جن چنگاریوں نے وہ پھول بنائے ہیں وہ دوسروں کے دامن پر نہ پڑیں۔ کہتا ہے کہ آفاتِ زمانہ میں تازہ رو رہنے کا فن مجھ سے سیکھو۔ شر کو خیر میں بدلنا اکسیر حیات ہے۔

زمن جوی در بد نکو زیستن   جگر خوردن و تازہ رو زیستن
بعجز از دروں سو جگر سوختن   بناز از بروں سو رُخ افروختن
ہنگامہ نیرنگ ساز آمدن   زخود رفتن و زود باز آمدن

دل کے کانٹے اپنے نفس کی رہگزار میں ڈالتے جانا لیکن دوسروں کے راستے میں پھول بکھیرنا:

ز دل خار خارِ غم انگیختن   خسک در گزارِ نفس ریختن
سمن چیدن و در رہ انداختن   دل افشردن و در چہ انداختن
شگفتن ز داغے کہ بردلِ بود   نہفتن شرارے کہ در دل بود

میری شاعری کے فنِ لطیف کا خضر راہ غم ہی ہے۔ اگر غم نہ ہوتا تو یہ گل افشانی گفتار بھی نہ ہوتی۔

بدیں جادہ کاندیشہ پیمودہ است
غم خضرِ راہِ سخن بودہ است

کہتا ہے کہ حسبِ روایت نظامیؔ کو خضر علیہ السلام مل گئے تھے جنھوں نے اسے شاعری کا سحرِ حلال سکھا دیا تھا اور زلالیؔ کو خواب میں نظامیؔ سے فیض حاصل ہو گیا تھا۔ لیکن میرا

سحر بیان تو غم کا آموختہ ہے۔ مجھے کوئی اور خضر نہیں ملا۔ اور نہ مجھے خواب میں کسی سے فیض حاصل ہوا۔ مجھے نہ کسی وحی لانے والے روح القدس سے واسطہ پیدا ہوا اور نہ کسی سروش نے میرے قلب میں مضامین القا کیے۔ میرا خسروانی سرود اور شاہانہ نغمہ میرے ذاتی غم و اندوہ کا عطیہ ہے۔ میں اور کسی کا منت کش نہیں۔

نظامیؔ نیم کز خضر در خیال | بیاموزم آئینِ سحر حلال!
زلالیؔ نیم کز نظامیؔ بخواب | بگلوار دانش برم جوے آب
نظامیؔ کشد ناز تابم کجا | زلالیؔ بود خفتہ خوابم کجا
مرا بسکہ در من اثر کردہ غم | بمرگِ طرب مویہ گر کردہ غم
نظامیؔ بحرف از سروش آمدہ | زلالیؔ ازو در خروش آمدہ
من از خویشتن با دلِ دردمند | نوائے غزل بر کشیدہ بلند

دلِ دردمند نے میری بلند کوشی میں غزل کو اس رتبے پر پہنچادیا ہے کہ یہ خسروانی سرود وحی بنکر مجھ پر نازل ہوتا ہے۔ سوزِ دل ہی شاعری کو جزوِ پیغمبری بناتا ہے:

غزل راچو از من نوائے رسید | زوالا پسیچی بجائے رسید
کہ نشگفت کایں خسروانی سرود | شود وحی وہم بر من آید فرود

میں نظامیؔ گنجوی نہ ہوا تو کیا' میرے پاس اس سے کچھ کم گنج سخن نہیں اور یہ سب غم کی نغمہ آفرینی ہے:

نبام شم گر از گنج گنجم بس است
بغم گر چنیں پردہ سنجم بس است

ایک اور جگہ کہتا ہے کہ خالی دانش ایک حکمتِ خنک ہے۔ سوز و گداز کے بغیر حقیقت تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ جس طرح ہوس عقل کو تباہ کر دیتی ہے، اسی طرح دانشِ سرد سے بھی کام نہیں چلتا جب تک اس میں ایک قسم کے الٰہی جنون کی آمیزش نہ ہو۔ قدم کہیں تکنے نہ پائیں، اضطراب سے جادہ پیمائی جاری رہے۔ زندگی کی ماہیت تن آسانی اور

سکون طلبی نہیں:

چو بینی رنج خود را رونما دہ
تن آسانی بتاراج بلا دہ

نفس را از دل آتش زیر پا نہ
ہوس را سر ببالین فنا نہ

زدانش کار نکشاید جنوں کن
دل از تاب بلا بگداز و خوں کن

دمے از جادہ پیمائی میاسائے
نفس تا خود فرو نشیند از پائے

عاشقوں اور غازیوں کے جو بلند مراتب ہیں وہ اضطراب اور مصیبت کی بدولت ہیں۔ آسائش طلبوں کو یہ درجے حاصل نہیں ہو سکتے:

عاشقاں در موقفِ دار و رسن وا داشتہ
غازیاں در معرضِ تیغ و سناں انداختہ

غالبؔ خود کوئی بلند مرتبہ عاشقِ الٰہی بھی نہیں اور غازی بھی نہیں کہتا ہے کہ میں نے شمشیر و سناں سے تو جہاد نہیں کیا۔ لیکن اپنے نفس سے ایسی شدید جنگ لڑ رہا ہوں کہ اگر غازیوں کے سامنے بیان کروں تو لرزے سے ان کی تلواروں کے جوہر گر جائیں۔ اس کے علاوہ مجھے حقیقت طلبی اور اعلانِ حق میں اہلِ دین سے جو اذیتیں پہنچی ہیں اگر دہریوں سے ان کا ذکر کروں تو ان کافروں کو بھی مجھ پر رحم آنے لگے۔

با غازیاں ز شرحِ غم کارزارِ نفس
شمشیر را برعشہ ز تن جوہر افگنم

با دہریاں ز شکوۂ بیدادِ اہلِ دیں!
مہرے ز خویشتن بہ دلِ کافر افگنم!

غم کی بصیرت آفرینی کا ذکر جا بجا اور گوناگوں طریق سے کرتا ہے۔ اسے ذاتی وجدان اور تجربے سے یہ یقین حاصل ہے کہ اگر غم نہ ہوتا تو جو بصیرت اسے حاصل ہوئی ہے وہ نہ ہوتی۔ ایک جگہ اپنی ایک حزن و ملال کی شبِ دیجور کا ذکر کرتا ہے جس میں ظلمت اور

بے کسی سے اس کا دم گھٹ رہا تھا اور نشاطِ سخن نے بھی اندوہ کی صورت اختیار کر رکھی تھی۔ کہتا ہے ایسی حالت میں مَیں نے جان پاک سے روشنی طلب کی۔ مجھے چراغ مل گیا۔ لیکن ایسا جس کے متعلق میری دعا ہے کہ وہ دُوسروں کے گھروں سے دُور رہے۔ یہ چراغ بے روغن، جس کا شعلہ اپنے آپ پر ماتم کرتا ہے، میرا دل ہی تھا جو تاب غم سے رَوشن ہو گیا تھا۔ یہی میری تاریک رات کا دِیا اَور دِن کا سورج بن گیا، اس دل افروزی کا شکریہ ادا کرنے کی جگہ میں اس کی شکوہ سنجی کیونکر کر سکتا ہوں:

زسودا جہاں اہرمن خوے بود	شب از تیرگی اہرمن روے بود
نشاطِ سخن صورتِ غم گرفت	بخلوت ز تاریکیم دَم گرفت
چراغے طلب کردم از جانِ پاک	دراں تنگ تار و شب ہولناک
چراغے کہ بادا ز ہر خانہ دور	چراغے کہ باشد ز پروانہ دور
کند شعلہ برخویش شیون درو	نہ بینی نشانے ز روغن درو
دلے بود کز تاب غم سوختم	چراغے کہ بے روغن افروختم
چراغِ شب و اخترِ روزِ من	زمرداں غم آمد دل افروزِ من
خرد رنجد از من چو رنجم زغم	نشاید کہ من شکوہ سنجم زغم

غم دل زمن مرحبا جوے باد
دلم زار ولب مرحبا گوے باد

غالبؔ کہتا ہے کہ میں قصیدہ خوانی سے بھی کام لیتا ہوں اور حقیقتِ حال بھی اشعار میں بیان کرتا ہوں۔ لیکن ان دو قسموں میں بڑا فرق ہے، قصیدہ خوانی میں تو سخن آرائی کی کوشش ہوتی ہے کہ خوبصورت الفاظ اور تصورات کے موتی پروئے جائیں۔ جہاں حق گوئی کا معاملہ ہو وہاں گہر سفتن نہیں بلکہ جگر سفتن سے کام لینا پڑتا ہے۔ اچھا شعر سوز و گدازِ طبع سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی خیال اس نے اُردو میں بھی ادا کیا ہے۔

حسنِ فروغِ شمع سخن دور ہے اسدؔ

پہلے دل گداختہ پیدا کرے کوئی

سخن گفتن از حق جگر سفتن است

زشاہاں سخن گر گہر سفتن است

سخن ہائے حق بیں کہ چوں گفتہ شد

ننالی زغم گر جگر سفتہ شد

اسی کیفیت پر اس نے ایک اعلیٰ درجے کی غزل کے مقطع میں بڑے سوز سے روشنی ڈالی ہے کہ اگر شعر کہتے وقت میری حالت اندر سے دیکھ سکو تو تمہیں معلوم ہو کہ آگ کا ایک سیلاب دل سے جگر کی طرف بہ رہا ہے:

بینی ام از گدازِ دل در جگر آتشے چو سیل

غالبؔ اگر دمِ سخن رہ بضمیر من بری

اس شعر کا مضمون عرفیؔ کے اس شعر سے ملتا ہے:

بحفظِ گریہ مشغولم اگر بینی درونم را

ز دل تا پردۂ چشمم دو شاخ ارغواں بینی

غم کی کیمیاگری کے متعلق کہتا ہے کہ میں ایک کھوٹا سکہ تھا۔ غم کے گداز نے مجھے زرِ خوش عیار بنادیا:

دل را بشعلہ جلوہ عطا کرد روزگار

قلبِ من از گداز روا کرد روزگار

جب میں زندگی کے کنویں میں ڈول ڈال کر کھینچتا ہوں تو بھاری معلوم ہوتا ہے۔ کچھ تعجب کی بات نہیں کہ کنویں میں یوسف اس کے اندر بیٹھ گیا ہو۔ گرانباریٔ غم ناگاہ عجیب و غریب عطیہ بخش سکتی ہے:

نشگفت کہ یوسف بمیاں داشتہ باشد

دلوِ من ازیں چاہ گر انبار برآمد

ایک جگہ غم کے اقسام اور ان کے باہم خلط ملط ہو جانے کی شکایت کی ہے۔ کہتا

ہے کہ جو غم دل افروز اور روح کو گوارا ہے، وہ ایک بصیرت افزا اور دل پذیر کیفیت ہے۔ لیکن غم روزگار اور ادنیٰ تمناؤں سے جو غم پیدا ہوتا ہے وہ تو ایک مذموم شے ہے۔ اس چرخ ستمگر کو دیکھو کہ سب قسم کے غموں کو ملا جلا دیتا ہے۔ اور جو غم عشق کی شراب ہے اس میں مٹی ملا دیتا ہے۔ غم عشق کے ساتھ تو نشاط کا پیوند ہوتا ہے۔ باقی غم محض جانکاہ اندوہ ہیں:

حاشا کہ زغم نالم اگر غم غم عشق است
پیوندِ نشاط است بدیں زمزمہ دم را
غم کاسۂ سم بود فگندند دراں خاک
واں خاک تبہ کرد گوارائی سم را
ایں چرخ ستمگر کہ چو من غرقہ بخوں باد
بایکدگر آمیخت دو صد گونہ الم را

غم عشق کے گوارا ہونے کا تصور جا بجا تمام عاشقوں کے بیانات میں ملتا ہے۔ اگر غم عشق کرب محض ہوتا تو کون اس آفت میں پڑتا۔ یا اس میں پڑ کر اسے جاری رکھنا چاہتا۔ حقیقت یہ ہے کہ غم عشق کی نفسیات اس قدر سادہ نہیں کہ اس کی کیفیات کو لذت یا الم کہہ سکیں۔ لذّت اور درد کی سادہ تمیز جسمانی احساسات میں کسی قدر ہو سکتی ہے۔ نفسی تاثرات میں لذت اور الم کی ایک نئی آمیزش اور ترکیب ہوتی ہے۔ اور اس مرکب کو نہ لذت کہہ سکتے ہیں نہ الم۔ موسیقی کی بھی یہی صورت ہے۔ نغمے میں جس قدر درد انگیزی، سوز و گداز اور رقت ہو، اسی قدر وہ رُوح کی گہرائیوں کو متاثر کرتا ہے۔ اور رُوح اس سے لذت اٹھاتی ہے۔ درد سے لذت اٹھانا ایک متناقض بات معلوم ہوتی ہے۔ لیکن نفسیاتِ انسانی میں یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے۔ اگر غم غم عشق ہے تو بقول غالبؔ اس کے ساتھ نشاط کا پیوند لگا ہُوا ہے۔ اس لیے کوئی عاشق یہ کیفیت رفع کرنا نہیں چاہتا۔

غالبؔ کہتا ہے کہ اگر میرے ہر رونگٹے میں سے شعلے نکلنے لگیں تو بھی میرا ذوق آتشِ نمرود کی طرح اسے گل و گلستان بنا لے گا:

آتش چکد ز ہر بن مویم اگر بفرض

دو قم بجود قرار گل و گلستاں دہد

گریہ را در دل نشاطے دیگر است

خندہ بر لب ہائے خنداں مے زنم

ایک تشبیب میں مصیبت زدگی کے باوجود اپنی خوش طبعی اور کشادہ روئی کی نفسیات بڑی عمدگی سے بیان کی ہیں۔ کہتا ہے کہ مصائب کی گرفتاری دل کی گہرائیوں میں شادمانی کی کیفیت فنا نہیں کر دیتی۔ دل کی عام شاہراہ کے پیچھے ایک پس کوچہ بھی ہے جہاں ظاہری گرفتاری اور پریشانی کے باوجود دلِ کشادہ رو ہو رہتا ہے:

مرا دلے ست بہ پس کوچہ گرفتاری

کشادہ روے ترا ز شاہدان بازاری

عاشق کی جسمانی لاغری روحانی فیض یابی میں معاون ہی ہوتی ہے۔ اگر دھاگا زیادہ موٹا اور گرہ دار نہ ہو تو اس میں موتی آسانی سے پروئے جا سکتے ہیں:

بہ لاغری کنم آساں قبول فیض سخن

کہ رشتہ زود رباید گہر ز ہمواری

محض لذت طلب لوگوں کے انبساطی نغموں میں وہ گہرائی نہیں ہوتی جو جگر خواری سے پیدا ہونے والے زمزمے میں ہوتی ہے۔ میں طوطیٔ شکر خا نہیں بلکہ جگر خوار ہوں۔ اعلیٰ درجے کی شاعری خونِ جگر ہی کی نمود ہوتی ہے:

ز طوطیانِ شکر خا مگوی و از من جوی

نشاطِ زمزمہ و لذتِ جگر خواری

جس طرح زلف کی پریشانی میں ایک خاص قسم کا حُسن ہوتا ہے اسی طرح میری شمشیر سخن کے جوہروں میں بھی پریشانی جمال آفرینی کرتی ہے۔ عاشقِ بیمار بھی معشوق کی

چشم بیمار کی طرح مستِ حُسن ہوتا ہے:

چو زلف جوہر تیغم بود پریشانی

چو چشم ناز بخویشم رسد ز بیماری

بعض اشعار میں یہ مضمون بیان کیا ہے کہ غم سے اخلاقی تربیت بھی ہوتی ہے اور انسان سلامت روی کی طرف آتا ہے۔ مثال یہ دیتا ہے کہ اگر گھوڑے پر بوجھ لدا ہوا ہو تو اس کی بے طرح اچھل کود اور دولتیاں بند ہو جاتی ہیں۔ غم بھی عشق کی طرح طبیعت کے بل نکال کر ہموار کر دیتا ہے:

غم است آنکہ منش راہمی کند ہموار

رود ز اسپ بروں توسنی چو بار شدہ

زمانے کی سختی سان کے پتھر کی سی سختی ہے جس کا مقصد یہی ہے کہ تیغِ حیات کو اس پر تیز کیا جائے۔ یہ سختی نہ ہو تو دمِ شمشیر کُند ہو جائے۔ آسمان کی درشت خوئی کی شکایت کرنا بیجا ہے:

تیزیٔ فکر من از تست ز گردوں چہ خطر

سختی دہر شود تیغِ مرا سنگِ فساں

غالبؔ کا ایک دل پسند مضمون یہ ہے کہ دنیا میں اہلِ دل اور اہل معنی پر زیادہ مصیبت کیوں آتی ہے۔ اس کے لیے وہ بے شمار توجیہات پیدا کرتا ہے۔ بعض توجیہات اوپر بیان ہو چکی ہیں کہ فطرت جس میں بصیرت پیدا کرنا چاہتی ہے اس کی زندگی کو کچھ غم اور مصیبت سے دوچار کرتی ہے۔ آتش زیرپا ہونے ہی سے ہستی کے اسرار فاش ہوتے ہیں اور سوز و گداز ہی کی بدولت انسان حقیقت آشنا ہوتا ہے۔ ان توجیہات میں کبھی کبھی شوخی اور بذلہ سنجی سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ کہتا ہے کہ جب بخیل اپنا خزانہ محفوظ کرنا چاہتا ہے تو اسے لوہے کے صندوقوں میں بھاری بھاری قفل لگا کر رکھتا ہے۔ اہلِ معنی گنجینۂ حیات ہیں اسی لیے ان پر فلک کی طرف سے شدید پابندی اور سختی ہوتی ہے:

گفت: اے ستارہ سوختہ زاغ و دشمن ہم
کا نرا گرفت وہاز رہا کرد روز گار!
تو بلبلی ہمیں کہ بدام آمدی، ترا!
اندر قفس زبہر نوا کرد روز گار!

جس طرح خدا تک پہنچنے کے راستے میں قصداً مشکلات پیدا کی گئی ہیں تا کہ امتحان کے بعد اہلِ ہوس اور اہلِ عشق میں امتیاز پیدا ہو سکے اسی طرح خانہ کعبہ کے گرد بھی بیابان بنا دیا گیا ہے کہ دُور دُور تک کہیں پانی نہ ملے اور معلوم ہو سکے کہ کون یہ دشوار گزار راستہ طے کرنے پر آمادہ ہوتا ہے جس میں نہ دریا ہے نہ ندی نہ نالا:

عیار کعبہ رواں تا بہ تشنگی گیرند
نداده اند در آں دشت راه دریا را

مندرجہ صدر اشعار سے اندازہ ہو گیا ہوگا کہ جس طرح عشق کی اصطلاح متعدد اور بار ہا متضاد معنی میں استعمال کی جاتی ہے، اسی طرح غم کا لفظ بھی کثیر الانواع معانی کا حامل ہے۔ شعر کے مضمون اور موضوع سے اندازہ کرنا پڑتا ہے کہ یہاں غم سے قسم کا غم مراد ہے۔ عشق مجازی کا غم بھی غم ہے اور عشق حقیقی کا غم بھی غم۔ دونوں جگہ عشق کا لفظ بھی مشترکہ ہے اور غم کا لفظ بھی۔ لیکن معنی میں بعد المشرقین ہے۔ ایک صُوفی شاعر نصیحت کرتا ہے کہ:

عشق حقیقی ست مجازی مگیر
ایں دُم شیر است ببازی مگیر

اسی طرح ایک رومی جیسا برگزیدہ عارف شباب میں پیدا ہونے والے بہیمی عشق کی بابت کہتا ہے کہ دیکھنا کہیں اسے عشق نہ سمجھ لینا۔ یہ تو خوراک سے یا شجر ممنوعہ کا پھل کھانے سے پیدا ہوتا ہے:

ایں نہ عشق است ایں کہ در مردم بود
ایں فساد از خوردنِ گندم بود

اہلِ معنی را نگہدارد بخیلی آسماں

سفلہ را بر گنج زر بینی کہ بند از آہن است

پھر ذرا مضمون کو بدل کر کہتا ہے کہ فلک جو لئیمی اور بخیلی میں بدنام ہو گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا خزانہ میں ہی تھا۔ یہ مسکین مجھے کہیں چھپا کر بھول گیا اور اس نسیان کی وجہ سے تہی دست ہو گیا:

در لئیمی شہرۂ دہر از تہی دستی است چرخ

رفتہ مسکین را زیادہ گنجِ پنہانش منم!

حمد کے اشعار میں کہتا ہے۔ خدا دوستوں کو اس لیے امتحان میں مبتلا کرتا ہے کہ ان پر دُشمنوں کی چشم حسد اور نظرِ بد نہ پڑنے پائے:

تا دریں صورت ز چشم دشمناں پنہاں بود

دوست را اندر طلسمِ امتحاں انداختہ

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جن دوستوں کی وہ اچھی طرح مہمانی کرنی چاہتا ہے، ان کے لیے میزبان کے گھر تک پہنچنے کے راستے میں کانٹے بچھا دیے جاتے ہیں تاکہ منزل پر پہنچ کر خستگی کے علاج سے مزید راحت حاصل ہو:

تا علاجِ خستگی آسائش دیگر دہد

خارہا در رہگزارِ میہماں انداختہ!

عقل کُل سے پوچھتا ہے کہ مجھے عمر قید کی یہ سزا کس جرم میں ملی؟ وہ جواب دیتی ہے کہ بد بخت! تجھے اپنے کمال کا احساس نہیں، دیکھتا نہیں کہ چیلوں اور کوّوں کو تو لوگ پکڑ کر چھوڑ دیتے ہیں، لیکن اگر بُلبل جال میں آجائے تو اس کے نغمے سُننے کے لیے اسے پنجرے میں بند کر دیا جاتا ہے؟ کون چاہے گا کہ پنجرے کی کھڑکی کھول کر بُلبل کو اُڑا دے؟:

گفتم بہ عقلِ کُل کہ ندانم برائے من!

حکمِ دوامِ حبس چرا کرد روزگار!

کی پیمائش کے لیے برق کا پیمانہ شاید کام آسکے۔ یہ نہایت لطیف مثال ہے۔ زندگی کا اضطراب لمحہ بہ لمحہ دگرگوں ہوتا ہے۔ لمحے کا اندازہ چشمک برق ہی سے ہو سکتا ہے۔ برق اضطرابی ہے۔ اسی طرح زندگی بھی اضطرابی ہے۔ اضطراب کو اضطراب ہی کے پیمانے سے ناپ سکتے ہیں۔ بعینہ یہی بات برگساں بھی کہتا ہے کہ زمانِ حقیقی زندگی کے بے تابانہ تغیر کا وجدان ہے۔ گردشِ آفتاب کے پیمانے یہاں کام نہیں آتے۔

ہاتھ دھو دل سے یہی گرمی گر اندیشے میں ہے
آبگینہ تندیٔ صہبا سے پگھلا جائے ہے
شوق کو یہ لت کہ ہر دم نالہ کھینچے جایئے
دل کی وہ حالت کہ دم لینے سے گھبرا جائے ہے

انسان کی جسمانی ساخت، اس کے اعضاء، اس کے اعصاب فطرت نے زندگی کے معمولی کاروبار کے لیے بنائے ہیں۔ انسان کی جسمانی ساخت اونچے درجے کے حیوانات مثلاً بندر وغیرہ سے کچھ بہت مختلف نہیں۔ انسان کی غیر معمولی ترقی جس نے اسے اسرار حیات کا امین اور مشکل الحصول مقاصد میں ساعی بنایا ہے، یہ سب اس کے نفس کی ترقی ہے۔ حکیم اور صوفی عارف اور ولی کے بدن معمولی بے علم لوگوں کی طرح ہوتے ہیں۔ بلکہ جاہلوں کے جسم عالموں کے مقابلے میں زیادہ قوی ہوتے ہیں۔ اعلیٰ درجے کے انسان ایسی ریاضتیں اپنے ذمے لے لیتے ہیں جو ان کی صحت کو خطرے میں ڈال دیتی ہیں۔ سعدیؒ کہتا ہے کہ علم کی خاطر شمع کی طرح گھل جانا چاہیے۔ جس طرح شمع نور آفرینی کی خاطر پگھل جانے سے دریغ نہیں کرتی۔ زندگی کا مقصد خدا کا عرفان ہے جو علم کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ اعلیٰ افکار اور بلند مقاصد بڑی جانکاہ چیز ہیں۔ بلند افکار کو غالبؔ تیز شراب سے تشبیہ دیتا ہے۔ جسمانی لحاظ سے دل و دماغ کا آبگینہ اس تیز شراب کے لیے نہ بنا تھا۔ روشنیٔ طبع اسی لیے بلا بن جاتی ہے کہ زندگی کی معمولی ساخت غیر معمولی روشنیٔ طبع کے لیے موزوں نہیں ہوتی۔ جس چیز کو غالبؔ گرمیٔ اندیشہ کہتا ہے، اس کی شدت نے بعض اوقات بڑے بڑے حکما کو جنون کی

حالت تک پہنچا دیا۔ بڑے بڑے مفکرین کے اعصاب جواب دے جاتے ہیں۔ سوز نغمہ تار ساز کو پگھلانا شروع کرتا ہے۔ صوفیہ کے احوال میں بھی اکثر یہ ہوتا ہے کہ جسم ان کیفیات کا ساتھ نہیں دے سکتا، اس لیے اس میں طرح طرح کا اختلال پیدا ہوتا ہے۔ نزول وحی میں بھی نبیؐ کی جسمانی اور عصبی حالت میں بڑا تزلزل واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ جسم میں ایسی غیر معمولی کیفیات کی برداشت نہیں ہوتی۔ صہبائے اندیشہ کا نشہ ایسا ہوتا ہے کہ وہ افزونی کا طالب ہوتا ہے اور اس کی شدت بڑھتی جاتی ہے۔ اس کی پروا نہیں رہتی کہ اس سے دل و دماغ زخمی ہو جائیں گے۔

تا بادہ تلخ تر شود و سینہ ریش تر
بگدازم آبگینہ و در ساغر افگنم

غالبؔ

تاکہ شراب اور زیادہ تلخ ہو جائے اور سینہ اور زیادہ زخمی ہو جائے میں شیشے کو پگھلا کر ساغرِ شراب میں انڈیل دیتا ہوں۔

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اُس نے کہا
میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

تقریر یا تحریر کی خوبی اس سے بہتر بیان نہیں ہو سکتی۔ غالباً دنیا میں کوئی شخص سقراط سے بڑھ کر دل نشیں علمی گفتگو کرنے والا نہیں گزرا۔ وہ لوگوں کو ایسی معلومات بہم پہنچانے کا مدعی تھا کہ جو ان کے اپنے نفس کی دسترس سے باہر ہوں۔ وہ کہتا تھا کہ علم کا بچہ ہر نفس کے شکم میں ہوتا ہے۔ میں فقط دایہ کا کام کرتا ہوں۔ اس علم کو بطن سے ظہور میں لانے میں معاونت کرتا ہوں۔ اساسی طور پر انسانوں کی جبلت یکساں ہے۔ اچھی دل نشیں تقریر کرنے والا انسان خیالات اور جذبات کو جو عام لوگوں کے نفوس میں الفاظ کا جامہ نہ پہن سکے تھے، اپنی قوتِ بیان سے الفاظ میں صورت پذیر کر دیتا ہے۔ سننے والے کے دل میں بھی یہ باتیں گزری تھیں لیکن محرومِ بیان ہونے کی وجہ سے مبہم رہ گئی تھیں۔ جب کوئی اعلیٰ درجے

کی پیمائش کے لیے برق کا پیمانہ شاید کام آسکے۔ یہ نہایت لطیف مثال ہے۔ زندگی کا اضطراب لمحہ بہ لمحہ اور رگ رگوں ہوتا ہے۔ لمحے کا اندازہ بلاشبہ برق ہی سے ہو سکتا ہے۔ برق اضطرابی چیز ہے۔ اسی طرح زندگی بھی اضطرابی ہے۔ اضطراب کو اضطراب ہی کے پیمانے سے ناپ سکتے ہیں۔ یعنی یہی بات برگساں بھی کہتا ہے کہ زمانِ حقیقی زندگی کے بے تابانہ تغیر کا وجدان ہے۔ گردشِ آفتاب کے پیمانے یہاں کام نہیں آتے۔

ہاتھ دھو دل سے یہی گرمی گر اندیشے میں ہے
آبگینہ تندیٔ صہبا سے پگھلا جائے ہے

شوق کو یہ لت کہ ہر دم نالہ کھینچے جائیے
دل کی وہ حالت کہ دم لینے سے گھبرا جائے ہے

انسان کی جسمانی ساخت، اس کے اعضاء، اس کے اعصاب فطرت نے زندگی کے معمولی کاروبار کے لیے بنائے ہیں۔ انسان کی جسمانی ساخت اونچے درجے کے حیوانات مثلاً بندر وغیرہ سے کچھ بہت مختلف نہیں۔ انسان کی غیر معمولی ترقی جس نے اسے اسرارِ حیات کا امین اور مشکل الحصول مقاصد میں ساعی بنایا ہے، یہ سب اس کے نفس کی ترقی ہے۔ حکیم اور صوفی عارف اور ولی کے بدن معمولی بے علم لوگوں کی طرح ہوتے ہیں۔ بلکہ جاہلوں کے جسم عالموں کے مقابلے میں زیادہ قوی ہوتے ہیں۔ اعلیٰ درجے کے انسان ایسی ریاضتیں اپنے ذمے لے لیتے ہیں جو ان کی صحت کو خطرے میں ڈال دیتی ہیں۔ سعدیؒ کہتا ہے کہ علم کی خاطر شمع کی طرح گھل جانا چاہیے۔ جس طرح شمع نور آفرینی کی خاطر پگھل جانے سے دریغ نہیں کرتی۔ زندگی کا مقصد خدا کا عرفان ہے جو علم کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ اعلیٰ افکار اور بلند مقاصد بڑی جانکاہ چیز ہیں۔ بلند افکار کو غالبؔ تیز شراب سے تشبیہ دیتا ہے۔ جسمانی لحاظ سے دل و دماغ کا آبگینہ اس تیز شراب کے لیے نہ بنا تھا۔ روشنیٔ طبع اسی لیے بلا بن جاتی ہے کہ زندگی کی معمولی ساخت غیر معمولی روشنیٔ طبع کے لیے موزوں نہیں ہوتی۔ جس چیز کو غالبؔ گرمیٔ اندیشہ کہتا ہے، اس کی شدت نے بعض اوقات بڑے بڑے حکما کو جنون کی

حالت تک پہنچادیا۔ بڑے بڑے مفکرین کے اعصاب جواب دے جاتے ہیں۔ سوز نغمہ تار ساز کو پگھلانا شروع کرتا ہے۔ صوفیہ کے احوال میں بھی اکثر یہ ہوتا ہے کہ جسم ان کیفیات کا ساتھ نہیں دے سکتا، اس لیے اس میں طرح طرح کا اختلال پیدا ہوتا ہے۔ نزولِ وحی میں بھی نبی کی جسمانی اور عصبی حالت میں بڑا تزلزل واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ جسم میں ایسی غیر معمولی کیفیات کی برداشت نہیں ہوتی۔ صہبائے اندیشہ کا نشہ ایسا ہوتا ہے کہ وہ افزونی کا طالب ہوتا ہے اور اس کی شدت بڑھتی جاتی ہے۔ اس کی پروا نہیں رہتی کہ اس سے دل و دماغ زخمی ہو جائیں گے۔

تابادہ تلخ تر شود و سینہ ریش تر
بگدازم آبگینہ و در ساغر افگنم

غالبؔ

تاکہ شراب اور زیادہ تلخ ہو جائے اور سینہ اور زیادہ زخمی ہو جائے میں شیشے کو پگھلا کر ساغرِ شراب میں انڈیل دیتا ہوں۔

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اُس نے کہا
میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

تقریر یا تحریر کی خوبی اس سے بہتر بیان نہیں ہو سکتی۔ غالباً دنیا میں کوئی شخص سقراط سے بڑھ کر دل نشیں علمی گفتگو کرنے والا نہیں گزرا۔ وہ لوگوں کو ایسی معلومات بہم پہنچانے کا مدعی تھا کہ جو ان کے اپنے نفس کی دسترس سے باہر ہوں۔ وہ کہتا تھا کہ علم کا بچہ ہر نفس کے شکم میں ہوتا ہے۔ میں فقط دایہ کا کام کرتا ہوں۔ اس علم کو بطن سے ظہور میں لانے میں معاونت کرتا ہوں۔ اساسی طور پر انسانوں کی جبلّت یکساں ہے۔ اچھی دل نشیں تقریر کرنے والا انسان خیالات اور جذبات کو جو عام لوگوں کے نفوس میں الفاظ کا جامہ نہ پہن سکے تھے، اپنی قوتِ بیان سے الفاظ میں صورت پذیر کر دیتا ہے۔ سننے والے کے دل میں بھی یہ باتیں گزری تھیں لیکن محرومِ بیان ہونے کی وجہ سے مبہم رہ گئی تھیں۔ جب کوئی اعلیٰ درجے

کا شاعر یا مقرر زندگی کے متعلق کچھ بیان کرتا ہے تو سننے والے کے دل میں جو دھندلے نقش تھے ان میں رنگ بھرا جاتا ہے اور وہ اجاگر ہو جاتے ہیں۔ سننے والا کہتا ہے کہ ہاں یہ بات درست ہے۔ میں بھی اسے سوچتا اور محسوس کرتا رہا ہوں۔ لیکن میں انھیں بیان کرنے کی قدرت نہ رکھتا تھا۔ شیکسپیئر جس کا کلام انسانی زندگی کے گوناگوں حوادث اور کیفیات کا آئینہ ہے، اس کے پڑھنے اور لطف اٹھانے والوں کی بھی اکثر وہی کیفیت ہوتی ہے جسے غالبؔ نے اس شعر میں بیان کیا ہے۔ اس کی بیان کردہ کوئی بات کسی کو انوکھی معلوم نہیں ہوتی۔ ہر بات کو پڑھتے ہوئے یہی خیال ہوتا ہے کہ درست ہے۔ میں بھی یہی سمجھتا یا محسوس کرتا ہوں۔ سینکڑوں قسم کے لطیف خیالات اور تاثرات جو نفس کے اندر ہلکی ہلکی لہریں پیدا کر کے نقش بر آب ہو چکے تھے، ایسے قادر الکلام شاعر اور مقرر کی باتیں سن کر گویا اپنی قبروں میں سے زندہ اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ پڑھنے اور سننے والا کبھی یہ محسوس نہیں کرتا کہ اس کہنے والے نے کوئی ایسی بات کہی ہے جس سے میں بالکل آشنا نہ تھا۔ جس بات سے انسان کا دل پہلے سے کسی طرح آشنا نہ ہو، وہ بات کسی کے کہنے سے کبھی سمجھ میں نہیں آسکتی۔ سمجھ میں آجانے اور اس سے لطف اٹھانے کے معنی ہی یہی ہیں کہ کسی نہ کسی رنگ میں دل کے اندر اس کا دھندلا خاکہ پہلے ہی سے موجود تھا۔ اسی لیے یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ بات پہلے سے میرے دل میں تھی۔ سحر بیانی اسی کو کہتے ہیں کہ وہ باتیں جو نفس کے اندر محض پرچھائیاں سی تھیں، چلتی پھرتی مُنہ بولتی تصویریں بن جائیں بلکہ ان پر ٹھوس اصلیت کا گوشت پوست چڑھ جائے۔

بس ہجومِ نا امیدی، خاک میں مل جائے گی
یہ جو اک لذت ہماری سعیِ بے حاصل میں ہے

شاعر پر ہر طرف سے یاس کا حملہ ہو رہا ہے۔ ویسے تو ہر زندگی میں آس اور یاس کی کشاکش لگی رہتی ہے، لیکن یاس پوری طرح زندگی پر غالب نہیں آتی۔ پریشان کن حوادث کی ظلمت میں بھی کسی نہ کسی جانب سے امید کی کوئی کرن ظلمت کدے کے کسی روزن میں سے آتی رہتی ہے۔ زندگی، آرزو اور امید ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ اگر یاس کا غلبہ

مکمل ہو جائے تو زندگی بھی ختم ہو جائے۔ انسان کی بہت سی آرزوئیں باطل ہوتی ہیں اور بہت سی امیدیں فریب سراب سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتیں۔ اکثر زندگیاں ایسی ہی ہوتی ہیں کہ اگر ان کی جدوجہد اور اضطراب کو حکیمانہ نظر سے دیکھا جائے تو زیادہ تر سعی لاحاصل معلوم ہوتی ہیں:

دل جس کی طلب میں بے سکوں ہے
ہاتھ آجائے تو محض اک فسوں ہے

فطرت کا مقصد یہ ہے کہ انسان کسی نہ کسی امید کے سہارے پر جدوجہد جاری رکھے۔ کیونکہ جدوجہد کے بغیر زندگی کی قوتیں مفلوج ہونا شروع ہو جائیں گی۔ اور بے آرزو ہونے سے گرمیِ حیات سرد پڑ جائے گی۔ سعیِ لاحاصل میں بھی جو لذت ہے وہ مقصد نہیں کوشش بے ہودہ اگر اپنے مقصود کو نہ بھی پہنچے تو بھی اس سے یہ فائدہ ضرور ہوتا ہے کہ زندگی کے مختلف ملکات کی ورزش ہوتی رہتی ہے۔ اسی لیے مولانا رومؒ فرماتے ہیں(ع)

کوششِ بے ہودہ بہ از خفتگی

فطرت انسان کی مقاصد کوشی کے ساتھ اکثر اوقات عجب ستم ظریفی سے کام لیتی ہے۔ انسان سمجھتا ہے کہ میں فلاں مقصد کے لیے تگ ودو کر رہا ہوں۔ لیکن آخر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مقصد تو حاصل نہ ہوا اس کے بجائے کوئی اور عمدہ اور مفید مطلب حاصل ہو گیا جس کی بالارادہ پیروی نہ کی گئی تھی۔ بہت سے فوائد اسی طرح سرِ راہ حاصل ہو جاتے ہیں۔ آگ لینے کو جاتے ہیں اور پیمبری مل جاتی ہے۔ زندگی کو یاس کے غلبے سے بچانا چاہیے۔ مومن پر تو کبھی ناامیدی غالب نہیں آتی۔ زندگی سے ناامید ہونا خدا کی رحمت سے مایوس ہونا ہے۔ اور ایسی مایوسی کفر ہے۔ ناامیدی کا ہجوم جس سے زندگی خاک میں مل جاتی ہے، حقیقت پر زندگی کے لامتناہی امکاناتِ خیر کا انکار ہے۔ اسی فقدانِ ایمان کی وجہ سے لوگ خودکشی کر لیتے ہیں۔ خودکشی کو جو مذاہب نے حرام قرار دیا ہے، اس کی یہی وجہ ہے۔ غالبؔ کے اس شعر میں زندگی کی اسی ماہیت کی طرف اشارہ ہے کہ: زندگی کوشش کا نام ہے۔ اور

ہمیشہ زیادہ تعداد میں ہوتے ہیں۔ اس ہجومِ بے تمیزی میں صاحبِ نظر عاشق بھی رسوا ہو جاتا ہے۔ مشاعروں میں بڑی کثرت سے ایسے لوگ جمع ہو جاتے ہیں جن میں شعر کا کوئی صحیح ذوق نہیں ہوتا۔ مصرع میں سکتہ بھی ہو تو انہیں معلوم نہ ہو سکے۔ انہیں گوہر و خزف پارہ میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا۔ کسی نے لغو شعر سُر تال سے پڑھا، سننے والے بدمذاق سوز خوانی سے متاثر ہوئے تو سمجھا کہ نظم لاجواب ہے۔ ہر مصرع پر واہ واہ ہونے لگی تو اچھے بُرے کا امتیاز غائب ہو گیا۔ تحسینِ ناشناس اور سکوتِ سخن شناس سے اچھا شاعر آزردہ خاطر ہو گیا۔ ان مشاعروں میں داد طلب اور شہرت پسند بوالہوس اپنے آپ کو شاعر سمجھ کر عوام کی بدمذاقی کی کسوٹی پر پرکھنے کے لیے اپنی جنسِ ہنر پیش کرتے ہیں۔ مشاعرے کیا ہیں مرضِ شاعری کی وبائے عام ہیں۔ غالب نے اپنے کلام کی بابت ایک پیشین گوئی کی تھی:

چشمِ کور آئینۂ دعویٰ بکف خواہد گرفت

دستِ شل مشاطۂ زلفِ سخن خواہد شدن

اندھے دعویٔ شاعری و سخن فہمی کے آئینہ سامنے رکھ کر حسنِ کلام کو پرکھیں گے اور بے حس مفلوج ہاتھ زلفِ سخن کو سنوارنے کی کوشش کریں گے۔

شعروں میں ہو یا تصویروں میں یا فطرت کے مناظر میں، صحیح حسن پرستی کا ملکہ عام نہیں لیکن اس کے مدعی بہت ہیں۔ دولت مند لوگ لاکھ لاکھ روپے میں کسی مشہور مصور کی تصویر خریدتے ہیں حالانکہ اس تصویر کے اصلی حسن کا اُنھیں کچھ اندازہ نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ تفاخر کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی۔ اسی طرح بعض لوگ دیکھتے ہیں کہ اُمرا یا مشہور نقاد کسی قسم کی حسن کاری کے معترف ہیں، تو بغیر جانے بوجھے یہ لوگ بھی اس کی مداحی کا دم بھرنے لگتے ہیں تاکہ اُنھیں بھی اہلِ نظر میں شمار کر لیا جائے۔ بہت سے لوگ فیشن پرست ہوتے ہیں لیکن اپنے آپ کو حسن پرست سمجھتے ہیں۔ غالب کا یہ شعر ایسے ہی لوگوں کے متعلق ہے۔

لازم نہیں کہ خضرؑ کی ہم پیروی کریں

جانا کہ اک بزرگ ہمیں ہم سفر ملے

کوشش امید سے وابستہ ہے۔ دراصل کوئی کوشش لاحاصل نہیں ہوتی۔ راست روی سے ایک قسم کے نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ اور بے راہ روی سے دوسری قسم کے۔ گمراہی کی ظلمتیں آبِ حیات کا راستہ ثابت ہو سکتی ہیں۔ کسی بڑے اور نئے شہر کی گلیوں اور بازاروں کی بھول بھلیاں سے کماحقہ آگاہ ہونے کا شاید یہی بہترین طریقہ ہے کہ اس شہر میں اجنبی راستہ بھول جائے اور منزل کی تلاش میں بھٹکتا پھرے، اس کی بہت سی کوچہ گردی لاحاصل معلوم ہوگی۔ (ع)

بس کہ دراز اوفتد جادہ ز گمراہیم

لیکن شہر کے گلی کوچوں اور ان کی زندگی سے خوب آشنا ہو جائے گا۔ اسی نظریے کے مطابق غالبؔ کا دوسرا شعر ہے:۔

نفس نہ انجمنِ آرزو سے باہر کھینچ
اگر شراب نہیں انتظارِ ساغر کھینچ

......

ہر بوالہوس نے حسن پرستی شعار کی
اب آبروئے شیوۂ اہلِ نظر گئی

یہاں ہوس پرست کا مقابلہ عام عاشق سے نہیں بلکہ صاحب نظر سے کیا گیا ہے۔ صحیح حسن پرست صاحب نظر عاشق ہوتا ہے، صاحب نظر کو جسے غالبؔ جا بجا دیدہ ور بھی کہتا ہے، حسن وہاں نظر آتا ہے جہاں محض ظاہر بین ہوس پرست کی نگاہ نہیں پہنچتی:

دیدہ ور آں کہ تا نہد دل بشمار دلبری
در دلِ سنگ بنگرد رقصِ بتان آذری

غالبؔ

صرف ظہور پذیر حسن پر نہیں بلکہ زندگی کے حسین ممکنات تک بھی اس کی بصیرت کی رسائی ہوتی ہے۔ اہلِ نظر کے مقابلے میں ہوس پرست حسن پرستی کے مدعی

غالبؔ کے خطوط اور جابجا اس کی نثر و نظم سے اس کی اس افتادِ طبیعت کی شہادت ملتی ہے کہ وہ آزاد انفرادیت پسند شخص ہے۔ ہر رنگ میں وہ تقلید سے گریز کرتا ہے۔ جب لوگ ہر بات کی سند پرانے اساتذہ سے طلب کرتے ہیں تو غصے میں آکر پوچھتا ہے کہ کیا پہلے زمانے میں گدھے ہوتے تھے۔ اس کی شاعری کا رنگ اُردو میں ہو یا فارسی میں، اپنے تمام معاصرین سے جدا ہے۔ جہاں وہ عرفیؔ و نظیریؔ و ظہوریؔ کا مقابلہ کرتا ہے وہاں بھی نقالی کی کوشش نہیں کرتا بلکہ اپنے خاص انداز میں ان سے بازی لے جانا چاہتا ہے۔ جن اساتذہ کا وہ مداح ہے ان کی بھی کورانہ تقلید نہیں کرتا:

تُو اے کہ محوِ سخن گستران پیشینی

مباش منکرِ غالبؔ کہ در زمانۂ تُست

تقلید پرستوں اور لکیر کے فقیروں کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ پرانے اساتذہ کے کلام کی داد دینے والو تم غالبؔ کے کمال کے منکر نہ ہو۔ محض اس لیے کہ وہ تمھارے اپنے زمانے کا آدمی ہے۔ اور ابھی قدامت نے مصوّن الخطا ہونے کی مہر اس کے کلام پر نہیں لگائی۔ وہ شاعری کے علاوہ مذہبی عقائد میں بھی تقلید پسند نہیں کرتا۔ نبیوں کی شان بھی وہ اسی میں سمجھتا ہے کہ وہ غیر مقلد تھے۔ اور اس بارے میں اقبالؔ کا ہم خیال ہے:

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب

پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے

اگر تقلید اچھا شیوہ ہوتا تو پیغمبر بھی اپنے آبا و اجداد کے طریقوں پر قائم رہتے۔ حضرت ابراہیمؑ کی مثال دے کر اپنے باپ کو مخاطب کرتا ہے اور کہتا ہے کہ صاحب نظر شخص کبھی اپنے بزرگوں کے دین پر قائم نہیں رہتا:

با من میاویز اے پدر فرزندِ آزر را نگر

ہر کس کہ شد صاحب نظر دینِ بزرگاں خوش نکرد

دیگر شعراءِ متصوفین کی طرح تقلید کو مسلمانی اور آزادہ روی کو کفر کہہ کر کفر کی

تعریف میں رطب اللسان ہوتا ہے لیکن عوام کو نصیحت کرتا ہے کہ یہ تمھارے بس کی چیز نہیں اس لیے تم تقلیدی زندگی ہی بسر کرو تو اچھا ہے۔(ع)

کافر نتوانی شد نا چار مسلماں شو

حضرت موسیٰؑ کو جو لن ترانی کا جواب ملا اس جواب کو بھی وہ ہر طالبِ دیدار کے لیے خدا کا آخری اور قطعی فیصلہ نہیں سمجھتا۔ موسیٰؑ موسیٰؑ تھے اور ہم ہم ہیں۔ موسیٰ سے خدا کا ایک معاملہ تھا۔ کیا ضروری ہے کہ ہم سے بھی وہی سلوک ہو۔ کسی شخص کی ناکامی سے خواہ وہ کتنا ہی برگزیدہ کیوں نہ ہو، دوسروں کو ناامید نہ ہونا چاہیے۔ جو دروازہ ایک پر نہیں کھلا ممکن ہے کہ دوسرے پر کھل جائے۔ ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ زندگی کے مختلف دروازے کھٹکھٹاتا رہے۔ اور نئے نئے تجربے کرتا رہے۔ خضرؑ کا تجربہ موسیٰؑ سے مختلف تھا۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ ہمارا تجربہ ان دونوں سے مختلف ہو۔

زندگی کے راستے میں بڑے چھوٹے سب ہم سفر ہیں۔ کوئی بڑے سے بڑا شخص دوسرے کا راہبر نہیں بن سکتا کیونکہ دو شخص ایک نہیں ہو سکتے۔ اس لیے تقلید نفسی خودکشی کے مترادف ہے۔

کوئی امید بر نہیں آتی　　کوئی صورت نظر نہیں آتی

آگے آتی تھی حالِ دل پہ ہنسی　　اب کسی بات پر نہیں آتی

ان اشعار میں نہایت درجے کی مایوسی کا نقشہ کھینچا ہے۔ پہلا شعر بالکل سادہ اور صاف ہے۔ اس میں کوئی صنعت نہیں، کوئی حکیمانہ نکتہ نہیں۔ دل کی کیفیت میں سے بے تکلف اُبھرا ہے۔ دوسرے شعر میں دل کے ٹھٹھر کر رہ جانے کی ایک بھیانک کیفیت بیان کی ہے۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ رنج و آلام میں گرفتار لوگ بڑے ظریف ہوتے ہیں۔ سطح بیں لوگ ظریف شخص کو بے فکرا اور لاابالی سمجھتے ہیں۔ خیال کرتے ہیں کہ اس میں سنجیدگی نہیں۔ بڑی بڑی پُر وقار باتوں کو ہنسی میں ٹال دیتا ہے۔ اسے خود کوئی شدید رنج نہیں ہوتا۔ اور دوسرے کے رنج سے بھی اس کے دل پر چوٹ نہیں لگتی لیکن تجربہ بتاتا ہے کہ ہر قسم کی

ظرافت کی بابت یہ رائے درست نہیں ہوتی۔ انگلستان کے ایک مشہور پیشہ ور مسخرے کے متعلق مشہور ہے، وہ غمِ پنہاں اور باطنی کشاکش میں اس درجہ مبتلا تھا کہ علاج کے لیے ایک ماہرِ نفسیات طبیب کے پاس گیا۔ اس طبیب کو معلوم نہ تھا کہ یہ کون شخص ہے۔ طبیب نے اس کی داستان دردسن کر اور علاجوں کے علاوہ ایک یہ بھی علاج تجویز کیا کہ تم شام کو فلاں تھیٹر میں کچھ وقت بسر کیا کرو۔ وہاں فلاں مسخرا لوگوں کو اس قدر ہنساتا ہے کہ لوگوں کے ہر قسم کے غم غلط ہو جاتے ہیں۔ یہ نسخہ تمہارے لیے اکسیر کا کام کرے گا۔ اس مسخرے نے مایوس ہو کر کہا کہ کوئی اور علاج تجویز کیجیے یہ علاج تو ممکن نہیں۔ کیونکہ وہ مسخرا میں ہی ہوں۔ غالبؔ کے خطوط اس کی شاعری کی طرح درد والم کی داستانوں سے لبریز ہیں۔ لیکن کوئی بڑی سے بڑی مصیبت اس پر ایسی نہیں پڑتی جس کے بیان میں وہ لطیفہ گوئی اور بذلہ سنجی سے کام نہ لے۔ اس کا بیان پڑھ کر ہمدردی کے باوجود بے اختیار ہنسی آجاتی ہے۔ وہ خود بھی اپنی مصیبت پر ہنستا ہے اور دوسروں کو بھی ہنسنے کی ترغیب دیتا ہے۔ زندگی کی مصیبتوں کا مقابلہ کرنے کے لیے انسان کے پاس کئی ہتھیار ہیں۔ کبھی عقل سے مقابلہ کرتا ہے۔ کبھی عمل سے، کبھی قوتِ برداشت میں اضافہ کرنے سے۔ اور کبھی ایک طرح کی بے حسی پیدا کرنے سے۔ مصائب کا مقابلہ کرنے کے لیے ایمان بھی ایک اعلیٰ درجے کا ہتھیار ہے۔ انھیں ہتھیاروں میں ظرافت بھی ایک مجرب اور کارگر آلہ ہے۔ ظرافت ایک کیمیا ہے جو آنسوؤں کو ہنسی میں تبدیل کر دیتی ہے۔ اور ہتھیاروں میں سے کوئی بھی میسر نہ آئے اور صرف یہی ہتھیار رہ جائے تو بھی انسان زندگی کا مقابلہ کیے چلا جاتا ہے۔ اور اس کا نفس مایوسی اور بے بسی کے گڑھے میں نہیں گرتا۔ ظلمتِ اندوہ کی انتہا یہ ہے کہ یہ آخری ہتھیار بھی ہاتھ میں نہ رہے۔ اپنے حالِ دل پر ہنسنے میں غالبؔ کو کمال حاصل تھا۔ لیکن کسی وقت اس پر ایسی بھی حالت طاری ہوئی ہے کہ یہ ہتھیار بے کار ہو کر رہ گیا ہے۔ یہ اندوہگینی کی انتہا ہے۔

غالبؔ کی ظرافت کے متعلق حالیؔ نے کیا خوب کہا ہے کہ وہ کوئی بات ظرافت کی آمیزش کے بغیر کر ہی نہ سکتا تھا۔ اس لیے اس کو حیوانِ ناطق کی بجائے اگر حیوانِ ظریف

کہا جائے تو بہتر ہے۔

جانتا ہوں ثوابِ طاعت و زہد
پر طبیعت ادھر نہیں آتی

غالبؔ کے مذہبی عقائد کے متعلق بہت کچھ بحث ہو سکتی ہے۔ اس کی زندگی مذہبی آدمی کی زندگی نہیں ہے۔ وہ وحدت وجود کا عقیدہ رکھتا ہے۔ لیکن یہ عقیدہ فلسفیانہ حیثیت سے اسے پسند ہے۔ اس عقیدے کے مخالف نقاد کہتے ہیں کہ اس کے ڈانڈے دہریت سے ملے ہوئے ہیں۔ توحید کا عام عقیدہ وحدتِ وجود کے عقیدے سے بہت کچھ مختلف ہے اگرچہ کہیں کہیں ان دونوں میں تمیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ غالبؔ مادی اور جسمانی جنت و دوزخ کا قائل نہیں۔ ثواب کے حصول کے لیے اور عذاب سے بچنے کے لیے عبادت کا عادی نہیں۔ شعائرِ دینی کا احترام کرتا ہے لیکن ان کا پابند نہیں۔ ان سب باتوں کے باوجود جہاں اسے بے ریا روحانیت نظر آتی ہے وہاں وہ اس کا معتقد ہو جاتا ہے۔ غالبؔ کو کوئی کافر سمجھتا ہے اور کوئی گنہگار۔ لیکن وہ اپنے آپ کو گنہگار تو ضرور سمجھتا ہے پر کافر نہیں سمجھتا۔ اس لیے وہ حکیمانہ اور صوفیانہ انداز میں خدائے واحد کا قائل ہے اور شاید دل میں یہ یقین رکھتا ہے کہ من قال لا الٰہ الا اللّٰہ فد خل الجنۃ ایک مشہور حدیث کے مطابق توحید کے قائل کو گناہِ کبیرہ کے ارتکاب کے باوجود نجات ملے گی:

حد چاہیے سزا میں عقوبت کے واسطے
آخر گناہگار ہوں کافر نہیں ہوں میں

سچی روحانیت کا احترام اس میں اس قدر تھا کہ ہر مشرب کے بزرگانِ دین کے سامنے اظہار نیاز کو اپنے لیے سعادت تصور کرتا تھا۔ حضرت غوث علی شاہ جو بڑے وسیع النظر، روادار اور باکمال ولی تھے، اور جن کی محبت ہمہ گیر تھی، ان کے دہلی میں ورود کی اطلاع غالبؔ کو ملتی ہے، کہ وہ زینت المساجد میں ٹھہرے ہیں۔ غالب بکمال عقیدت پھل مٹھائی وغیرہ کا ایک خوان اٹھا کر ان کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے۔ روحانیت کی یہ قدر شناسی غالبؔ

کے نظریہ حیات پر روشنی ڈالتی ہے۔ وہ نماز نہ پڑھتا تھا، روزہ نہ رکھتا تھا۔ لیکن وہ ان شعائر عبادات کو اعمالِ صالحہ سمجھتا ہے۔ شعائرِ مذہبی کے متعلق اس کا تمسخر اس کی ناقابلِ علاج ظرافت طبعی کا نتیجہ ہے۔ بذلہ سنج کو جب لطیفہ سوجھتا ہے تو وہ یہ نہیں دیکھتا کہ اس کی زد کہاں پڑتی ہے۔ کہتا ہے کہ ساری عمر میں ایک روز شراب نہ پی ہو تو کافر اور ایک مرتبہ نماز پڑھی ہو تو کافر۔ غدر کے بعد مارشل لاء کورٹ میں پیش ہوتا ہے۔ اور جب انگریز افسر پوچھتا ہے کہ ول تم مسلمان ہو؟ تو ظریفانہ جواب دیتا ہے "حضور آدھا"۔ وہ پوچھتا ہے کہ "آدھا مسلمان کیا ہوتا ہے"؟ تو کہتا ہے کہ مسلمان کی دو نشانیاں ہوتی ہیں، وہ سُور نہیں کھاتا اور شراب نہیں پیتا۔ میں سُور نہیں کھاتا لیکن شراب پی لیتا ہوں"۔ اس جواب میں شعائر کی پابندی اور ظاہر پرستی پر بھی چوٹ ہے کہ اصل مسلمانی کہاں ملتی ہے۔ کچھ ظاہری اعمال و رسوم کو لوگوں نے دین قرار دے لیا ہے۔ کبھی کبھی مذہبی شعائر پر آزادانہ غور کرتا ہے تو اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ بہت سے شعائر قومی اور نسلی مزاج سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسلام عربوں میں آیا۔ اس لیے بہت سی عربی مزاج کی باتیں اس میں داخل ہو گئیں۔ جب عجمی قوموں نے اسلام قبول کیا تو چونکہ پورا عربی اسلام ان کے مزاج کے موافق نہ تھا، اس لیے وہ عربی شعائر کی بہت سی باتوں کی پابند نہ ہو سکیں:

رموزِ دیں نشناسم عجب مدار ز من

کہ دینِ من عربی و نہادِ من عجمی ست

غالبؔ نسلاً ترک تھا اور اس لحاظ سے عجمی تھا۔ اس کے علاوہ ایران کی عجمیت فارسی زبان کے ساتھ اس کی طبیعت کا جزو بن گئی تھی۔ وحدتِ وجود کا عقیدہ بھی اسلام میں عرب سے باہر نکل کر پیدا ہوا اور تصوف میں بہت سے غیر اسلامی عناصر آکر مل گئے۔

دیوانِ غالبؔ کے بھوپال والے نسخے میں مذہب کے متعلق ایک عجیب شعر موجود ہے، جس میں جذبہ مذہبی کی آفرینش کے متعلق وہ خیال موجود ہے جو موجودہ مخالفِ مذہب نفسیات میں پایا جاتا ہے، کہ زندگی انسان کی تمناؤں کو پورا نہیں کرتی۔ یہاں پوری نہ ہونے

والی تمناؤں کی خیالی تشفی کے لیے وہ تصور میں ایک جنت کی تعمیر کرتا ہے۔ زندگی کی مصیبتوں سے بھاگ کر کہیں پناہ لینا چاہتا ہے۔ اسی لیے دیوتا اور خدا تراشتا ہے۔ اور دیر و حرم کو جائے پناہ بناتا ہے۔ ادھر تمناؤں کا اصرار اور تکرار ہے۔ ادھر مصائب سے فرار ہے۔ انسان کے شوق پورے نہیں ہوتے۔ اور اپنی واماندگی کا علاج ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ اسی تکرار اور فرار نے دیر و حرم کی پناہ گاہیں تعمیر کی ہیں:

دیر و حرم آئینۂ تکرارِ تمنا
واماندگیٔ شوق تراشے ہے پناہیں

ان تمام حکیمانہ یا رندانہ آزاد خیالیوں کے باوجود وہ اپنے آپ کو موحد خیال کرتا ہے اور ملتوں کے امتیاز کا مدار محض رسوم و شعائر کے اختلاف پر سمجھتا ہے۔ خود عابد اور زاہد نہیں۔ لیکن اسے وہ اپنی فطرت کی ایک خصوصیت تصور کرتا ہے۔ اور اس بات کا قائل ہے کہ عبادت اور زہد کا راستہ بھی غلط نہیں۔ اگر کوئی کر سکے تو اسے ضرور فائدہ ہوگا۔ لیکن طبعاً نہ کر سکنے پر بھی اگر عابد و زاہد بننا چاہے گا تو ظاہر پرست اور ریاکار ہوگا۔ اور اس طرح حقیقی روحانیت سے اور دور ہو جائے گا۔

دلِ ناداں تجھے ہوا کیا ہے — آخر اس درد کی دوا کیا ہے
جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود — پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں — غمزہ و عشوہ و ادا کیا ہے
شکنِ زلفِ عنبریں کیوں ہے — نگہِ چشمِ سرمہ سا کیا ہے
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں — ابر کیا چیز ہے؟ ہوا کیا ہے
ہاں بھلا کر ترا بھلا ہوگا
اور درویش کی صدا کیا ہے

اس غزل میں حکیمانہ استفہام کے مسلسل اشعار عشقِ مجازی کے تین چار اشعار سے مل گئے ہیں۔ ایک ہی غزل میں متنوع مضامین داخل ہو سکتے ہیں، اور تمام غزل کے

مضامین میں وحدتِ فکر یا یکسانیٔ تاثر ضروری خیال نہیں کی جاتی۔ لیکن بعض اوقات مختلف اشعار میں فکر و تاثر کا ایسا تضاد ہوتا ہے کہ ذوقِ سلیم کو اس سے ٹھوکر لگتی ہے۔ یہ غزل اگر خالص حکیمانہ استفہام پر مشتمل ہوتی تو زیادہ دلآویز اور موثر ہوتی۔ لیکن کیا کیا جائے' غزل میں یہ نقص غالبؔ کے معاصرین کو نظر نہ آتا تھا۔ اس لیے غالبؔ کو بھی اس سے پرہیز کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی تھی۔

پہلے شعر میں دلِ ناداں کی جس پریشانی اور درد کا اظہار ہے ہو سکتا ہے کہ وہ فکری اضطراب ہو اور غمِ عشق یا غمِ روزگار کی پیداوار نہ ہو۔

غالبؔ جیسے وجودی فلسفی لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ کے ساتھ لا موجود اِلا اللہ اور لا مؤثر فی الوجود الا اللہ کا بھی کلمہ پڑھتے تھے۔ خدا کی ذات کو تمام صفات سے منزہ اور وراء الوراء کرتے ہوئے ایسی ذاتِ بحت پر پہنچ جاتے تھے جہاں سے تکوینی کثرت کا سرزد ہونا ایک مسئلہ لاینحل بن جاتا تھا۔ ہندو ویدانت اور فلاطینوس کی نوفلاطونیت کا بھی یہی حال ہے۔ احدیتِ مطلقہ ہی اصل وجود ہے۔ اور اس سے ظاہر ہونے والی کثرت کا عالم معدوم ہے۔ بیدلؔ کا بھی یہی عقیدہ تھا:

صورت وہمی بہ ہستی متہم داریم ما

چوں حباب آئینہ برطاقِ عدم داریم ما

عالم ایک صورتِ وہمی ہے جس پر ہم نے خواہ مخواہ ہست ہونے کی تہمت لگا رکھی ہے۔ اس کا وجود حباب کی طرح ہے جس کے اندر عدم ہی عدم ہے۔ حباب کا آئینہ عدم کے طاق پر رکھا ہے۔

عدمی عدمی عدم زعدم چہ صرفہ بری عبث

ویدانت کی تعلیم یہ ہے کہ ہستیٔ مطلق نرگن برہم ہے۔ یعنی اس ذات میں صفات کی کثرت نہیں۔ اس کا عرفان نیستی یعنی اس پر ختم ہوتا ہے کہ وہ یہ بھی نہیں اور وہ بھی نہیں۔ اس عقیدے والوں نے عالم کو مایا یا نمودِ بے بود قرار دیا۔ جو کچھ ہے سب فریب

ادراک ہے:

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

یہ مسئلہ حقیقت میں عقل منطقی کا پیدا کردہ ایک مصنوعی مسئلہ ہے۔ یہ اشکال جو منطق کا ایک گورکھ دھندا ہے، کسی منطق سے حل نہیں ہو سکتا۔ تجزیہ اور تجرید سے پہلے ہستی مطلق کو تمام مظاہر سے ماورئی کر دیا اور صفات کو ایک ایک کر کے اس سے خارج کرتے گئے۔ صفات کو اس طرح ذات سے توڑنے کے بعد پھر کوئی معقول ترکیب انھیں جوڑنے کی سمجھ میں نہ آئی۔ ان فلسفیوں نے وہی جرم کیا جسے قرآن ان الفاظ میں بیان کرتا ہے۔ یقطعون ما امر اللہ بہ ان یوصل خدا نے جن چیزوں کو جوڑا تھا ان لوگوں نے انھیں توڑ کر الگ کر دیا۔

ہستی مطلق میں ذات صفات آفریں ہے۔ اور ذات و صفت میں کوئی تضاد نہیں۔ جس کی ذات کی حقیقت الآن کما کان ہے یومِ ھوفی شان بھی اسی حقیقت کا ایک پہلو ہے۔ سارا عالم اور اس کی گونا گونی کلہ یوم ھوفی شان کی مظہر ہے۔ غالبؔ پوچھتا ہے کہ جب تیرے سوا کچھ موجود نہیں تو پھر یہ مظاہر کہاں سے آگئے ہیں۔ پہلے وہ مظاہر کو معدوم فرض کر لیتا ہے۔ پھر پوچھتا ہے کہ یہ معدوم موجود کیونکر معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن جب مفروضہ ہی غلط ہے تو اس سے پیدا شدہ سوال کا معقول جواب کہاں سے آئے گا۔ پہلے کثرت کو وحدت کے منافی سمجھ لیا۔ پھر سر پیٹنے لگے کہ اس کثرت کا وحدت سے رابطہ قابلِ فہم معلوم نہیں ہوتا۔ قرآن کہتا ہے کہ عالم حقیقی ہے۔ اور اس میں کچھ عبث و باطل نہیں اور ہر مظہر آیتِ الٰہی ہے۔ خدائے حقیقی سے جو کچھ سرزد ہوتا ہے وہ حقیقی ہے۔ غالبؔ وجودی بن کر ایک غلط قسم کی حیرت میں ڈوب جاتا ہے اور پوچھتا ہے کہ یہ سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں' سیدھا جواب ہے کہ خدا خلاق ہے اور حسن آفرین ہے۔ وہ بے صفات وحدت نہیں۔ جو کچھ ہے اسی کی شانِ خلاقی میں سے ابھرتا ہے۔ خلاقی ایک صفتِ ذاتی ہے۔ وہ خود شے نہیں۔ لیکن تمام

اشیاء اس سے ظہور میں آئی ہیں۔ اس کی خلاقی ہر شے میں موجود ہے۔ لیکن خلاق محدود نہیں بن سکتی۔ غالب کا دوسرا شعر زیادہ گہرا ہے:

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے

پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے

خدا اور کائنات ذات اور صفات عینی اور مظاہر کا رابطہ عقل کے لیے پوری طرح قابل فہم نہیں ہو سکتا۔ لامحدود عقل کی گرفت میں نہیں آ سکتا۔ اس لیے فہم کا انجام حیرانی ہے۔ لیکن حیرانی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک حیرانی وہ ہے جو زندگی کی لاانتہائی اور فہم کی نارسائی سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ حیرانی عقل صالح کی پیداوار ہے۔ اور یہ خود ایک طرح کا عرفان ہے۔ لیکن ایک اور حیرانی ہے جو عقل کے غلط استعمال یا جہالت کی پیداوار ہوتی ہے۔ پہلے زندگی کے متعلق غلط مفروضات قائم کرنا پھر گمراہی کے چکر میں پڑ کر حیران ہونا کہ مسئلہ لاینحل ہو گیا ہے۔ غالب کے مندرجۂ صدر اشعار وحدت و کثرت کے غلط مسائل سے پیدا شدہ حیرانی کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ عارفانہ حیرت نہیں بلکہ منطقیانہ حیرت ہے۔ ویدانت سے بھی مایا یعنی عالم سیمیائی اور ہستی مطلق کے تعلق کا مسئلہ حل نہ ہوا۔ کثرت کو بے حقیقت بنا کر بھی وحدت سے اس کا رشتہ نہ جڑ سکا۔ غالب اور بیدل جیسے لوگ خواہ مخواہ اس منطقی الجھن میں پھنس گئے۔

جلاد سے ڈرتے ہیں نہ واعظ سے جھگڑتے

ہم سمجھے ہوئے ہیں اسے جس رنگ میں جو آئے

جس مقام کا ذکر غالب نے اس شعر میں کیا ہے وہ ولایت کا ایک بلند درجہ ہے۔ یہ توحید افعال کا مقام ہے کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ خدا کی مرضی سے ہوتا ہے۔ ہر واقعے میں خدا کا ہاتھ نظر آتا ہے۔ خیر و شر جو کچھ ہے وہ خدا کا مقدر کیا ہوا ہے۔ کوئی پتا اس کی مرضی کے بغیر نہیں ہلتا۔ قرآن کریم میں اولیاء اللہ کی یہ صفت بیان کی گئی ہے کہ وہ خوف اور حزن سے بری ہو جاتے ہیں۔ اس کی وجہ ایمان کا یہ بلند درجہ ہے کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ محبوب حقیقی کی

طرف سے ہوتا ہے۔ اس کی مرضی کے بغیر نہ کوئی نقصان پہنچ سکتا ہے اور نہ موت آسکتی ہے وہ سراپا خیر ہے۔ اس لیے جو کچھ بظاہر شر معلوم ہوتا ہے وہ مادّی بصیرت کی کوتاہی ہے۔ اگر یہ ایمان راسخ ہو جائے کہ خدا جو کچھ کرتا ہے وہ انجام کار خیر ہی کا باعث ہوگا تو ہر قسم کے نقصان کا خوف دل سے جاتا رہے گا۔ یہاں تک کہ موت بھی ایسے مومن کو خوش آئند معلوم ہوگی:

نشانِ مردِ مومن با تو گویم
چو مرگ آید تبسّم برلبِ اوست

یقین کے تین مدراج میں سے یہ یقین محض علم الیقین سے اوپر اور عین الیقین بلکہ حق الیقین کے درجے کا ہے کہ ایک شخص محض دوسرے پر اعتبار کر کے یا عقل کے تقاضے سے ایمان نہیں لایا۔ اور نہ کسی ان دیکھی حقیقت ہی کو مان لیا ہے۔ ایسا یقین عین تجربہ اور مشاہدہ ہوتا ہے۔ اس یقین والا شخص جب کسی کے ہاتھ سے قتل ہونے لگے تو بھی نہیں گھبراتا۔ وہ جلّاد کو مشیّت ایزدی کا آلہ سمجھتا ہے۔ اگر جلّاد کے ہاتھ کو خدا کا ہاتھ نہ اٹھاتا تو وہ نہ اٹھ سکتا۔ وہ سمجھتا ہے کہ یہ بھی امتحانِ عشق ہے:

بجرمِ عشق توام می کشند و غو غائیست
تو نیز بر سر بام آکہ خوش تماشائیست

توکل اور رضا اسی ایمان کی بدولت پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ایمان کا یہ درجہ نصیب نہ ہو تو انسان ڈرتا بھی ہے اور لڑتا جھگڑتا بھی ہے۔ چھوٹی چھوٹی باتوں میں بھی خوف و غم سے بری نہیں ہوتا۔ خدا کی مشیّت پر دھندلا سا یقین رکھتا ہے جو عمل میں موثر ثابت نہیں ہوتا۔ اس شعر میں شوخی کا پہلو یہ ہے کہ جلاد اور واعظ کو ایک مصرع میں یکجا کر دیا ہے۔ واعظ رندوں کو گردن زدنی قرار دیتا ہے اور جلّاد سچ مچ گردن مارتا ہے۔ تاتاریوں کی غارت گری اور قتل عام کے زمانے میں ایک تاتاری تلوار سونت کر ایک برگزیدہ بزرگ کی طرف بڑھا۔ اس بزرگ کو تاتاری کے پس پردہ خدا دکھائی دیا۔ اس نے کہا آیئے۔ اوہو' اب یہ تاتاری

جامہ پہن لیا ہے۔ تاتاری کی سمجھ میں کچھ نہ آیا اور وہ بزرگ شہید ہو گئے:

بہر رنگے کہ خواہی جامہ مے پوش
من اندازِ قدت را می شناسم

......

ہاں اہلِ طلب کون سُنے طعنہ نایافت
دیکھا کہ وہ ملتا نہیں، اپنے ہی کو کھو آئے
اپنا نہیں وہ شیوہ کہ آرام سے بیٹھیں
اس در پہ نہیں بار، تو کعبے ہی کو ہو آئے

اکثر لوگ خدا کے ڈھونڈنے والوں کی ہنسی اڑاتے ہیں۔ یا تو وہ خدا کو موہوم سمجھتے ہیں یا یہ خیال کرتے ہیں کہ اس شخص کو کہاں سے خدا ملنے لگا۔ غالب کہتا ہے کہ اسے ڈھونڈنے نکلے تھے' جب وہ کہیں ملا نہیں تو یہ خوف ہوا کہ جو احباب پہلے منع کرتے تھے اب وہ مذاق اڑائیں گے اور طنزاً پوچھیں گے کہ کہو خدا مل گیا۔ کیسا تھا؟ اس کے خط و خال کیا تھے؟ ان طعنوں سے بچنے کے لیے ہم نے یہی مناسب سمجھا کہ چلو وہ نہیں ملا تو اپنے آپ ہی کو کھو دیں۔ اس میں نکتہ یہ ہے کہ خدا کے طالب خواہ انہیں خدا ابھی ملا ہو یا نہ ملا ہو۔ دنیاداروں کو کھوئے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جن کی رسائی ہو گئی ہے، ان کا یہ حال ہوتا ہے کہ (ع)

آں را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

......

ہم وہاں ہیں جہاں سے ہم کو بھی
کچھ ہماری خبر نہیں آتی

جو ابھی راستے میں ہے وہ بھی گرد و پیش کے حالات سے بہت کچھ بے پروا عام لوگوں کو دیوانہ سا معلوم ہوتا ہے۔ طعنہ نایافت سے گریز کرنے کے لیے کھویا جانا یہ غالب

کی شوخیٔ بیان ہے۔ ورنہ خدا کو تلاش کرنے والے لومتہ لائِم اور طعن و تشنیع کی کیا پروا کرتے ہیں:

گرچہ بد نامیست نزد عاقلاں
مانمی خواہیم ننگ و نام را

دوسرے شعر میں کہتا ہے کہ طالب کو جب تک مطلوب حاصل نہ ہو وہ آرام سے کیونکر بیٹھ سکتا ہے۔ خدا جو قبلہ موجودات ہے اس کے در پر ہماری رسائی نہ ہو سکی تو ہم نے کہا کہ چلو کعبے ہی کو ہو آئیں جو مجازی طور پر اس کا گھر شمار ہوتا ہے۔ کعبے کا حج "زیارت کردنِ خانہ" ہے۔ صاحبِ خانہ نہ ملا تو چلو گھر ہی کی زیارت سے کچھ لطف حاصل کر لیا:

ہے پرے سرحدِ ادراک سے اپنا مسجود
قبلے کو اہلِ نظر قبلہ نما کہتے ہیں

جنھیں باطنی طور پر خدا کا عرفان نہیں ہو سکتا ان کے لیے ظاہری شعائر کی ادنیٰ اور مجازی منزل میں ٹھہرنے کے سوا چارہ نہیں۔ غالب اکثر مذہب کی باطنی اور ظاہری حیثیت کا مقابلہ کرتا رہتا ہے۔

کشاکش ہائے ہستی سے کرے کیا سعیِ آزادی
ہوئی زنجیر موجِ آب کو فرصت روانی کی

زندہ رہتے ہوئے آزادی کی خواہش ایک ناقابلِ حصول آرزو ہے۔ آزادی کی ایک مُبہم مگر دل کش تمنا ہر انسان میں موجود ہے لیکن اگر ذرا سوچے کہ میں کیا چاہتا ہوں، تو جلد اس نتیجے پر پہنچ جائے گا کہ میں اس کی وضاحت نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ اس تمنا کا مقصد خود مجھ پر واضح نہیں۔ امریکہ کے دستور سازوں نے اس خیال کو اساس قرار دیا کہ انسان آزاد پیدا ہوا۔ مگر وہ ہر جگہ پابہ زنجیر ہے۔ اشتراکی نعرہ یہ ہے کہ اے محنت کشو اٹھو' اور نظام قدیم کی کایا پلٹ دو۔ تم کیا کھو سکتے ہو سوا غلامی کی زنجیروں کے۔ لیکن ہر آزادی کی جدوجہد کے بعد انسان کو مایوسی ہوئی ہے۔ ایک قسم کی زنجیریں ٹوٹیں تو دوسری قسم کی پہنادی گئیں،

لمحی تسکین حاصل ہوئی۔ انسان آج تک آزادی
بوجھ وہیں رہا صرف کاندھا بدلنے میں یک
کے مفہوم کا تعین نہ کر سکا۔ اس چھلاوے نے اسے بہت دوڑایا لیکن وہ کبھی ہاتھ نہ آیا۔
فطرت اور زندگی کے کچھ قوانین ہیں جو لزوم سے عمل کرتے ہیں۔ ہر جگہ جبر موجود ہے اور
آزادی مفقود۔ انسان جہاں اور جس ساخت سے پیدا ہوتا ہے۔ اس میں اس کے آزادانہ
انتخاب کو کیا دخل تھا۔ جو ماحول اسے مجبور کیے ہوئے ہے، اس کی تعمیر اس نے کب آزادی
سے کی تھی۔ فطرت کے جبر کے بعد عادت کا جبر ہے۔ جس کا شکنجہ فطرت کے جبر سے کم
نہیں۔ بُری عادتوں کا جبر ایک انداز کا ہے۔ اور اچھی عادتوں کا جبر دوسری طرح کا۔ بہر حال
ہیں دونوں جبر، جسے سیرت کی پختگی کہتے ہیں وہ بھی لزوم و جبر ہی ہے۔ زندگی کی کشاکش میں
انسان ایک قسم کے جبر سے تنگ آجاتا ہے تو آزادی کی خاطر ایک اور طرز زندگی کے لیے
کوشاں ہوتا ہے۔ لیکن یہ دوسرا اندازِ حیات نئی قسم کی بندشیں رکھتا ہے۔ زندگی یہی ہے کہ
"از بندے رستن و در بندِ دگر افتادن":

که کرد قطع تعلق کدام شد آزاد
بریدهٔ زهمه باخدا گرفتار است

کون کبھی دامِ تعلق سے رہا ہوا۔ بے ہمہ ہونے والا درویش طلبِ خدا کی الجھن میں
پھنسا ہے:

وہ چیز نام ہے دنیا میں جس کا آزادی
سُنی ضرور ہے دیکھی کہیں نہیں میں نے

کہتے ہیں کہ اپنی مرضی سے اختیار کی ہوئی مجبوری آزادی کے مرادف ہے۔ لیکن
دنیا میں کسی فرد کو پوری طرح اپنی مرضی چلانے کون دیتا ہے۔ قوموں کو دیکھ لیجیے۔ جو قومیں
آزاد شمار ہوتی ہیں، وہ سب سے زیادہ قواعد و ضوابط کے جکڑ بند میں ہیں۔ غلامی اپنا لباس بدل
بدل کر نئے نئے روپ میں آزادی کے دعوے پیدا کرتی ہے۔ غالب کہتا ہے کہ ہستی ایک

کشاکش یا ڈارون کی اصطلاح میں تنازع للبقاء ہے۔ ایک کشاکش سے چھوٹنے کے لیے انسان دوسری کشاکش میں پڑ جاتا ہے۔ جسے آزاد روی کہتے ہیں، اس کی مثال موجوں کی روانی ہے۔ لیکن موج کو کیا آزادی ہے۔ ایک موج کو دوسری موج اچھال رہی اور دھکیل رہی ہے۔ وہ اپنی مرضی سے اپنا رخ نہیں بدل سکتی۔ دوسری موجوں کے پیچ و تاب اس میں گرداب پیدا کرتے ہیں۔ غرض مجبوریوں کی زنجیریں موج کے پاؤں میں بھی ہیں۔ روانی کی فرصت اور آزادی کی کشاکش نے اس پر طرح طرح کے جبر عائد کر رکھے ہیں۔ ساحل افتادہ ایک قسم کے جبر سے پابگل ہے۔ اور موج رواں دوسرے قسم کے جبر سے پیچ و تاب میں ہے۔ آزادی نہ یہاں ہے نہ وہاں:

دیکھ لوگے سطوتِ رفتارِ دریا کا مآل
موجِ مضطر ہی اسے زنجیرِ پا ہو جائے گی

......

بے اعتدالیوں سے سبک سب میں ہم ہوئے
جتنے زیادہ ہو گئے اتنے ہی کم ہوئے

اس شعر میں غالبؔ نے سارے فلسفۂ اخلاق کے دریا کو کوزے میں بند کر دیا ہے۔ ارسطو جیسے حکما نے بھی نیکی کی یہی ماہیت بیان کی کہ نیکی افراط و تفریط کے بین بین میانہ روی کا نام ہے۔ اسلامی اخلاقیات کا اصلِ اصول بھی یہی ہے۔ اسی لیے قرآن کریم نے امت مسلمہ کو امتِ وسطیٰ کا لقب عطا کیا ہے۔ مومن وہ ہے جو ہر قسم کے عمل میں اعتدال یا میانہ روی سے کام لیتا ہے۔ اب دیکھنا ہے کہ انسان بے اعتدالی کیوں کرتا ہے۔ اور اس بے اعتدالی کی سزا اسے کیا ملتی ہے۔ خدا نے کھانے پینے کے لیے طرح طرح کی نعمتیں پیدا کی ہیں اور ہر نعمت سے لذت وابستہ کر دی ہے۔ جب کھانے میں آدمی کو لذت ملنے لگتی ہے تو اس کو اس میں اضافہ کرنے کی خواہش ہوتی ہے۔ اس لیے وہ ضرورت سے زیادہ کھانا شروع

کرتا ہے۔ فالتو کھانا اس کے جسم میں یا چربی بناتا ہے یا طرح طرح کے زہر۔ ہر پیٹو آخر میں بد ہضمی کا شکار ہوتا ہے۔ معدے کی خرابی تمام بیماریوں کی جڑ ہے اسی لیے ایک فارسی شاعر نے دعا مانگی:

الٰہی زمن معدۂ من مرنجاں

دگر ہر کہ رنجید رنجیدہ باشد

اے خدا میرے معدے کو مجھ سے ناراض نہ کرنا۔ دنیا میں اور جو کوئی بھی مجھ سے بگڑ جائے مجھے اس کی پروا نہیں۔ معدہ درست رہے گا، صحت قائم رہے گی، تو دنیا اور دنیا والوں کی ہر قسم کی رنجش اور عداوت برداشت کرلوں گا اور ہمت سے اس کا مقابلہ کرسکوں گا۔ بسیار خور کا انجام یہ ہوتا ہے کہ آخر میں اسے کچھ ہضم نہیں ہو سکتا۔ طبیب حکم دیتا ہے کہ کوئی روغن دار شے مت کھاؤ، بھوسی کھاؤ یا سوکھی روٹی پانی سے نگل لیا کرو۔ اب اگر بھولے سے بھی کوئی لذیذ کھانا کھایا تو مرے۔ "جتنے زیادہ ہوگئے اتنے ہی کم ہوئے" کی کیسی خوفناک اور عبرت انگیز شرح فطرت کرتی رہتی ہے۔ یہی حال شراب پینے والوں اور دیگر شہوانی مہیجات سے لذت اندوزوں کا ہوتا ہے۔ شراب پینے والا اعتدال سے تجاوز کرتے ہوئے نشے کی لذت سے زیادہ خمار کے کرب میں مبتلا رہتا ہے۔ اعضائے رئیسہ اپنا وظیفہ رفتہ رفتہ چھوڑ دیتے ہیں۔ ایسی حالت میں وہ پھر توبہ کرکے پرہیز گار بننا چاہتا ہے۔ ایسی صورت میں اصلیت یہ ہوتی ہے کہ اس نے گناہ نہ چھوڑا بلکہ گناہ نے اسے چھوڑ دیا ہے کہ اس میں اب گناہ کی صلاحیت ہی نہیں رہی۔ بے اعتدالی کی وجہ لذت آفرینی اور افزائشِ سرور ہوتا ہے۔ لیکن فطرت کا قانونِ پاداش انھیں چیزوں میں کمی کرتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ لذت درد و کرب میں بدل جاتی ہے۔ انسان ظاہری اور باطنی امراض میں مبتلا ہو کر مصیبت زدہ بھی ہوتا ہے۔ نیز اپنی نظر میں اور دوسروں کی نظروں میں ذلیل اور سبک ہوتا ہے۔ جتنا زیادہ ہونا چاہتا تھا اتنا ہی کم ہو جاتا ہے۔ غالب یہ سب کچھ بھگت چکا تھا اس لیے جو کچھ کہا ہے وہ اسے زندگی کے تلخ تجربوں نے سکھایا ہے:

اے تازہ واردانِ بساطِ ہوائے دل
زنہار اگر تمھیں ہوسِ ناؤ نوش ہے

......

عشق کی راہ میں ہے چرخ کوکب کی وہ چال
سُست رو جیسے کوئی آبلہ پا ہوتا ہے

غالبؔ کا نظریۂ حیات و کائنات متعدد اشعار کی شرح میں جستہ جستہ بیان ہوا ہے۔ جن معنی میں اس شعر میں عشق کا لفظ استعمال ہوا ہے اس کی بھی مختصر شرح اس سے قبل بیان ہو چکی ہے۔ تاہم کسی قدر تکرار کی ضرورت ہے۔ غالب کے نزدیک کائنات تمنا سے لبریز ہے۔ جسے کبھی وہ عشق کہتا ہے اور کبھی شوق۔ مہر ہو یا ذرہ سب میں زندگی اور بے تابی ہے۔ اور چونکہ تمنا دل کے بغیر نہیں ہو سکتی، اس لیے از مہر تا بہ ذرہ دل ہی دل ہے۔ ہر ذرے کا رخ کسی منتہا کی طرف پھرا ہوا ہے وَالیٰ رَبِّكَ المُنتَمیٰ ہر ہستی افتان و خیزان ایک آخری مقصود کی طرف جا رہی ہے۔ ٹینی سن نے بھی "اِن میموریم" کے آخری بند میں یہی عقیدہ بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک خدا ہے جو زندہ ہے' اور زندگی کی ماہیت عشق ہے۔ خدا ایک ہے' قانونِ کائنات ایک ہے' اور وجود کا جوہر ایک ہے۔ اور ایک انتہائی مقصود ہے جس کی طرف تمام مخلوقات کشاں کشاں جا رہی ہے۔ ہستی میں جو حرکت' جو نشو و نما جو ارتقا ہے۔ اس کا ماخذ اور مقصود یہی کشش ہے۔ موجودات میں ہر چیز اس عشق سے بہرہ یاب ہے۔ لیکن اس بہرہ یابی کے مدارج اور مراتب ہیں۔ کہیں یہ کشش غیر شعوری ہے کہیں نیم شعوری اور کہیں شعوری' انسان میں پہنچ کر اس کشش کا وجدان شعوری ہو گیا ہے۔ مراتبِ وجود میں ہمیں یہاں کچھ مادی اجسام نظر آتے ہیں اور کچھ نباتاتی یا حیوانی، سب سے ادنیٰ درجہ مادی اجسام کا ہے۔ مادے کی حقیقت بھی زندگی ہی ہے۔ لیکن اس میں زندگی بالقوۃ زیادہ ہے اور بالفعل کم۔ ارتقائی جذبہ مادے میں سب سے کم ہے۔ وہ سب سے زیادہ سُست معلوم ہوتا ہے۔ اجرام فلکیہ سورج' چاند' سیارے' ستارے سب مادی اجسام ہیں۔ یہ سب کسی نہ کسی

طرح کی گردش کر رہے ہیں۔ مادی اور مکانی حرکت کے لحاظ سے یہ بہت تیز رو ہیں۔ لاکھوں میل کا فاصلہ لمحوں میں طے کرتے ہیں۔ یہ تمام راہ پیمائی عشق کی بدولت ہے۔ لیکن مکانی حرکت اور تیز روی نفسی حرکت کے مقابلے میں ادنیٰ حیثیت رکھتی ہے۔ نفس انسانی عشق کی کئی دور دراز منزلیں طے کر چکا ہے۔ اور اس میں ابھی یہ صلاحیت ترقی پر ہے کہ اور آگے کی منزلیں تیز رفتاری سے طے کرے۔ اقبال کے ہاں بھی عشق کا وہی مفہوم ہے جو غالبؔ کے اس شعر میں ہے:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

عشق کی جو کیفیت نفس انسانی میں پیدا ہو گئی ہے، غالبؔ اس کے مقابلے میں اجرام فلکیہ اور افلاک کی حرکت کو سست رفتار کہتا ہے' اس لیے کہ مادی اجسام میں رفتار ارتقاء روحِ انسانی کے مقابلے میں سست ہے۔ افلاک میں یہ کیفیت رہتی ہے کہ (ع)

طے شود جادۂ صد سالہ بہ آہے گاہے

انسان کے اندر عقل کی تیز روی دیکھیے۔ روشنی کی رفتار سے زیادہ عقل تیز رفتار ہے۔ ایک لمحے میں عرش اور فلک الافلاک کو چھو آتی ہے۔ عقل بھی عشق کا ایک شعبہ ہے۔ انسانی شعور کے مقابلے میں تیز رو افلاک واقعی نہایت سست ہیں۔ ان کی رفتار محض حرکتِ مکانی ہے جو حرکتِ نفسی کے مقابلے میں ادنیٰ حیثیت رکھتی ہے۔

مغربی فلاسفہ میں برگساںؔ کا نظریۂ حیات و کائنات غالبؔ اور اقبال کے نظریات سے بہت مشابہ ہے۔ برگساںؔ کہتا ہے کہ حیات کی اصلیت نہایت تیز رو تخلیقی ارتقا ہے جس کے مقابلے میں برق بھی سست رفتار ہے۔ لیکن اس تیز روی میں ہستی کے کچھ حصے پس ماندہ رہ گئے ہیں۔ آگے بڑھنے کے بجائے وہ ایک طرح کے بھنور میں چکر لگانا شروع کر دیتے ہیں۔ اجرام فلکیہ کی گردش بھی حرکتِ دوری ہے۔ زندگی کی تیز رو انقلابی اور ارتقائی حرکت کے مقابلے میں یہ فروماندگی ہے، جسے ہم مادہ کہتے ہیں وہ رہروِ درماندہ ہے۔ میرے طالب

علمی کے زمانے میں علامہ اقبال نے ایک روز مجھ سے بیان کیا کہ مادے کے متعلق بیدل کا بھی یہی خیال ہے۔ افسوس ہے کہ بیدل کے جس شعر کا انھوں نے حوالہ دیا وہ میرے حافظے میں محفوظ نہ رہا۔ لیکن اس کا مضمون یہ تھا کہ زندگی کی شتاب روی میں اس کے پاؤں پر کچھ گرد پڑ جاتی ہے۔ اور یہ مادی دنیا وہی گرد ہے۔ زندگی کی تیز روی کے متعلق بیدل کے اور اشعار بھی ہیں۔ چنانچہ ایک شعر میں کہتا ہے (ع)

کہ شتاب اگر ہمہ خوں شود نرسد بگردِ درنگِ ما

حرکت مکانی پر جسے تیز روی کہتے ہیں اگر وہ اپنا خون پانی ایک کر کے بھی دوڑے تو بھی ہماری دیر اور سستی کی گرد کو نہ پہنچ سکے۔ غالب کہتا ہے کہ افلاک جو ستاروں کو لیے پھرتے ہیں وہ ان ستاروں سے آبلہ پا ہو گئے ہیں۔ پاؤں میں چھالے پڑنے کی وجہ سے رفتار بہت سست ہو گئی ہے۔ چھالے پڑے ہیں تیز روی کے شوق میں، لیکن انھیں چھالوں کے متعلق بھی اسی مضمون کے مماثل ایک لطیف تشبیہ پیدا کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دریا بھی خدا کی طلب میں آبلہ پا ہو کر دوڑ رہا ہے، کسی گوہرِ نایاب کی تلاش میں۔ لیکن وہ اس سے بے خبر ہے کہ وہ گوہر نایاب اس کی تہ میں ہے۔ اس شعر کا حوالہ میں پہلے بھی ایک شعر کی شرح میں دے چکا ہوں:

دریا ز حباب آبلہ پاے طلب تست
نورِ نظر اے گوہرِ نایاب کجائی

مادے کی سستی کے متعلق غالب کے وجدان نے وہی بات سمجھائی جسے برگساں جیسے بالغ نظر فلسفی نے طویل استدلال اور بے شمار امثال سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

سیماب پشت گرمیٔ آئینہ دے ہے ہم
حیراں کیے ہوئے ہیں دلِ بے قرار کے

پشت گرمی کے معنی مدد دینا یا معاونت کرنا۔

شیشے کو آئینہ بنانے کے لیے اس کی پشت پر پارے کا ایک مرکب مل دیا جاتا ہے۔ آئینے کو حیران اس لیے باندھتے ہیں کہ وہ ٹکٹکی لگائے ہوئے سب کچھ دیکھتا ہے اور آنکھ نہیں جھپکتا۔ دل کو آئینے سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ دلِ حیران کے لیے تو آئینے کی تشبیہ اور بھی زیادہ موزوں ہے۔ غالب کہتا ہے کہ ہماری حیرانی ہماری بے قراری کی پیدا کی ہوئی ہے۔ جس طرح آئینے کی حیرانی سیماب کی بدولت ہے۔ تشبیہ نہایت بلیغ ہے۔ اور جو نفسیاتی نکتہ بیان کیا ہے وہ ایک حقیقت ہے۔ حکما اور صوفیہ نے حیرانی کو عرفان کا ایک اعلیٰ مقام قرار دیا ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ حکومت کا آغاز حیرانی سے ہوتا ہے۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ حکمت کا آغاز جستجو کی بے تابی سے ہوتا ہے۔ جس شخص میں جستجو کی بے تابی نہ ہو اسے علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ عالم ہمیشہ غیر مطمئن اور بے تاب رہتا ہے۔ بہت کچھ سمجھ جانے پر بھی اسے کم احساس ہوتا ہے:

جانا تو یہ جانا کہ نہ جانا کچھ بھی
معلوم ہوا کہ کچھ نہ معلوم ہوا

بے تابی سے علم پیدا ہوتا ہے اور علم اپنی انتہا کو پہنچ کر اسرار و رموزِ حیات کے سامنے حیرت میں ڈوب جاتا ہے۔ گویا حکمت کا آغاز بھی حیرت ہے اور انجام بھی حیرت۔ جس کا علم ابھی اس حیرت کے مقام تک نہیں پہنچا وہ شخص ابھی بہت خام ہے:

ہر کس نہ شناسندۂ راز است و گرنہ
ایں ہا ہمہ راز است کہ معلوم عوام است

جو شخص زندگی کو راز نہیں سمجھتا وہ بہت کچھ جاننے کا مدعی ہوتا ہے۔ جس کا علم کمال کو پہنچ جاتا ہے، وہ اسرارِ حیات کے متعلق دعوے چھوڑ دیتا ہے اور خاموش ہو جاتا ہے:

کاملے گفتہ است مے باید بسے عقل و حکمت تا شود گویا کسے
باز باید عقل بے حد و شمار تا شود خاموش یک حکمت شعار

ایک کامل نے کہا ہے کہ عقل و حکمت فراواں چاہیے، پیشتر اس کے کہ آدمی کچھ

معقول بات کہہ سکے۔ لیکن یہی عقل و حکمت جب بے حد و شمار ہو جائے گی تو حکمت شعار آدمی حیرت میں ڈوب کر خاموش ہو جائے گا۔ اسرارِ حیات کے دانائے راز ہونے کے بلند بانگ دعوے ختم ہو جائیں گے۔

غالبؔ نے اس شعر میں یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ جستجو کی بے تابی آخر میں حیرت آفرین بن جاتی ہے۔ یہی بے تابی علم و حکمت میں سے گزر کر حیرانی تک پہنچا دیتی ہے۔ جن لوگوں میں جستجو کی بے تابی نہیں ہوتی انھیں علم حاصل نہیں ہوتا۔ اور جہالت کی وجہ سے یہ سمجھتے ہیں کہ ہم سب کچھ سمجھتے ہیں۔ ایسے لوگوں میں اسرارِ حیات کے متعلق کسی قسم کی حیرت نہیں ہوتی۔ اور نہ یہ حیرت نیم عالم ہی میں ہوتی ہے۔ مولانا رومؔ فرماتے ہیں کہ عقل و حکمت کو بیچ کر حیرت خریدو کیونکہ حیرت ایک طرح کی نظر و بصیرت ہے۔

چاک مت کر جیب بے ایام گل
کچھ ادھر کا بھی اشارہ چاہیے

جب تک موسمِ بہار نہ آئے اور تو پھولوں کو اپنا گریبان چاک کرتے ہوئے نہ دیکھے، اس وقت تک تجھے بھی جنون و مستی کو روکے رکھنا چاہیے۔ انسان کے لیے فطرت میں ہر طرف ہدایات و اشارات موجود ہیں۔ جو شخص ان کے مطابق کام کرتا ہے وہی کامیاب ہوتا ہے۔ ہر بات کا ایک موزوں وقت ہوتا ہے۔ کُل امرٍ مرھونٍ باوقاتِھا، انسان جلدی کا پُتلا ہے۔ اپنی آرزوؤں کو پورا کرنے کے لیے صبر نہیں کرتا۔ حالات اور فطرت کی طرف سے کوئی اشارہ نہیں ہوتا تو بھی وہ اپنی مقصد بر آری میں ہاتھ پاؤں مارنا شروع کر دیتا ہے۔ کچھ تو آدمی کو عقل اور تجربے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ فلاں کام اس وقت کامیابی سے ہو سکتا ہے یا نہیں، اور کچھ لوگوں میں خاص قسم کی بصیرت اور وجدان بھی ہوتا ہے، جس کے متعلق وہ استدلال نہیں کر سکتے۔ لیکن کہتے ہیں کہ فلاں کام کا ابھی وقت نہیں آیا۔ اس کے بعد کسی وقت کہتے ہیں کہ لو بھائی اب اندر سے یا اوپر سے اشارہ ہوا ہے کہ فلاں کام اس طرح کر ڈالو۔ جدید نفسیات کے ماہرین اسے تحت الشعور کی عقل کہتے ہیں جو اکثر اوقات استدلالی شعور

کے مقابلے میں زیادہ حقیقت شناس ثابت ہوتی ہے۔ اللہ والے اسے خدا کا حکم یا اس کی طرف سے اشارہ اور ہدایت قرار دیتے ہیں۔ بہر حال بے وقوف اور عقل مند میں ایک بڑا فرق یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک حالات یا فطرت کے اشارات کو سمجھتا ہے، اور جب تک اُدھر سے اشارہ نہ ہو جائے وہ کسی اہم کام پر ہاتھ نہیں ڈالتا۔ بے وقوف وہ ہے جو ادھر کے اشاروں کو نہیں سمجھتا۔ ادھر کے اشاروں کی کئی قسمیں ہیں۔ کچھ عقل و تجربہ سے تعلق رکھتی ہیں اور کچھ روحانی وجدانات یا الہامات سے۔ بعض حکماء طبیعین نے بھی اس امر کی شہادت دی ہے کہ انھیں بعض اہم نکات الہامی طور پر سوجھے۔ استدلال نے بعد میں بڑی کوشش سے ان کے لیے ثبوت مہیا کیے۔ وجدان کا اشارہ پہلے ہوا اور استدلال اپنے پائے چوبیں سے بہت آہستہ آہستہ لڑکھڑاتا ہوا بڑی دیر کے بعد وہاں پہنچا۔

ہے کشاد خاطرِ وابستہ در رہنِ سخن
تھا طلسم قفلِ ابجد خانۂ مکتب مجھے

شاعر شعر کیوں کہتا ہے، کب کہتا ہے اور کیونکر کہتا ہے۔ یہ ادبی تنقید اور شاعری کی نفسیات کے اہم مسائل ہیں۔ خود شاعروں نے اپنے متعلق اور شاعری کے محرکات کے متعلق کہیں کہیں کچھ کہا ہے۔ جس سے ان مسائل پر بہت کچھ روشنی پڑتی ہے۔ اصل شعر وہ ہے جو آورد سے نہیں بلکہ آمد سے پیدا ہو جس میں دوسروں سے داد لینے کے لیے تکلف نہ پیدا کیا گیا ہو۔ شعر شاعر کے اپنے تاثر کے بے اختیار اظہار کا نتیجہ ہو اور براہِ راست اغیار اس کے مخاطب نہ ہوں۔ شاعر شعر اس لیے کہے کہ اس کے احساسات موزوں کلام کا جامہ پہن کر خود شاعر کے لیے کچھ تسکین مہیا کریں۔ یہ ایک ثانوی بات ہے کہ بعد میں وہ دوسروں کے لیے بھی تسکین کا سامان بن جائیں۔ یہ انسانی فطرت کا تقاضا ہے کہ گہرے تاثرات اور پریشان کن افکار اگر بیان ہو جائیں تو دل کا اضطراب کم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے ہر انسان کو ہمدرد راز داں کی شدید ضرورتی ہے جو تلخ گو ناصح نہ ہو۔ غلط کار اور گنہگار کو مجرم ٹھہرانے کے بجائے اس سے ہمدردی کر سکے۔ کہتے ہیں کہ کسی کے قصور کے اسباب کو سمجھ جانا اسے

معاف کر دینے کی ترغیب دیتا ہے۔ گناہ کرنے کے بعد ایسے شخص کے دل پر جو مسلسل غلط کاری سے قسی القلب نہ ہو گیا ہو، ایک بوجھ پڑ جاتا ہے اور اس کے باطن میں پریشانی اور بے چینی رہتی ہے۔ چونکہ وہ شخص کسی سے بیان نہیں کر سکتا اس لیے اندر ہی اندر سے اس کے تحت الشعور میں جنون زا کیفیتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ رومن کیتھولک کلیسا نے اس کا یہ علاج تجویز کیا کہ قصور یا گناہ کرنے والا شخص راز میں اپنے پادری سے سب کچھ کہہ دے اور یہ بھروسا رکھے کہ پادری اس کا راز افشا نہ کرے گا۔ اس طرح اس کا گناہ معاف ہو جائے گا۔ ازروئے نفسیات یہ ایک کارگر نسخہ ہے۔ بات کے کہہ دینے سے قصور وار کی کشاد خاطر ہو جاتی ہے۔ اس کی طبیعت پر سے بوجھ ہٹ جاتا ہے، توبہ کی قبولی اور معافی کے یقین سے اس کی طبیعت کا توازن بحال ہو جاتا ہے۔ جدید زمانے میں نفسیاتی تحلیل (سائکو انالیسز) نے اسی اصول کی بنا پر سیکڑوں نفسی بیماریوں کا علاج کیا ہے۔ ان کا اصول بھی وہی ہے جو غالب نے اس شعر میں بیان کیا ہے کہ کشاد خاطرِ وابستہ رہنِ سخن ہے، بعض افکار اور جذبات دل کے اندر اس طرح بند ہو جاتے ہیں کہ گویا ان پر قفل لگ گیا ہے۔ فرائڈ کہتا ہے کہ جن باتوں کو آدمی ناقابل بیان سمجھتا ہے یا جنھیں بیان کرنے سے وہ گھبراتا ہے وہ تحت الشعور میں داخل ہو جاتی ہیں اور ان پر ایک محتسب بیٹھ جاتا ہے جو علانیہ ان کا اظہار نہیں کرنے دیتا۔ اس سے بسا اوقات ایک شخص کی باطنی پریشانی جنون کی کیفیت پیدا کر دیتی ہے۔ نفسیاتی تحلیل والوں کے نزدیک اس کا واحد علاج یہ ہے کہ مریض سے کہا جائے وہ بے تکلف دردِ دل بیان کرے، اور جو کچھ وہ بیان کرنے میں ہچکچاتا ہے اسی کو شعور میں لا کر الفاظ کا جامہ پہنایا جائے۔ اگر اس دردِ پنہاں کے اظہار میں کامیابی ہو جائے اور بات تحت الشعور سے ابھر کر شعور میں آ جائے تو دل کا قفل کھل جاتا ہے اور اس کشادِ خاطر سے نفس کا خفیہ اضطراب رفع ہو جاتا ہے۔

جب تک دردِ پنہاں سخن نہیں بن جاتا اس وقت تک کشادِ خاطر نہیں ہوتی۔ غالب نے نہایت بلیغ تشبیہ سے اس کیفیت پر روشنی ڈالی ہے۔ معالج نفسیات بھی گویا ایک ایک حرف کو اِدھر اُدھر سے تلاش کر کے وہ لفظ بناتا ہے جس سے دل کا قفل قفلِ ابجد کی

طرح کھل سکے۔ جب وہی سخن جس کی تلاش تھی، موزوں ہو جاتا ہے تو طبیعت کھل جاتی ہے۔ جو حساس طبیعتیں خود شعر کہہ سکتی ہیں وہ اسی اظہار سے تسکین حاصل کرتی ہیں۔ جو لوگ خود شعر نہیں کہہ سکتے وہ دوسروں کے اشعار سے دل کا قفلِ ابجد کھولتے ہیں۔ نہایت درجہ پریشانی اور شدید حادثوں میں اگر کوئی شعر زبان پر آجائے، جس میں اس کیفیت کو بیان کیا گیا ہے، تو یہ حسبِ حال شعر تسکین دہی میں جادو کا کام کرتا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ میں نے یہ نسخہ قفل ابجد سے سیکھا اور وہی میرے لیے خانۂ مکتب بن کر سبق آموز ہوا۔ جب دل میں تنگی اور اضطراب محسوس کرتا ہوں تو موزوں شعر کہتا ہوں شعر موزوں ہونے پر دل کا قفل کھل جاتا ہے۔

بازیچۂ اطفال ہے دنیا مرے آگے — ہوتا ہے شب و روز تماشا مرے آگے
اک کھیل ہے اورنگِ سلیماں مرے نزدیک — اک بات ہے اعجازِ مسیحا مرے آگے

جز نام نہیں صورتِ عالم مجھے منظور — جز وہم نہیں ہستیٔ اشیا مرے آگے
ہوتا ہے نہاں گرد میں صحرا مرے ہوتے — گھستا ہے جبیں خاک پہ دریا مرے آگے

ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

عالم کی حقیقت کیا ہے' اس کی ماہیت کچھ نظریات عقلی ہوتے ہیں اور کچھ ایسے جن کا مدار احساسِ تاثر یا وجدان پر ہوتا ہے۔ غالبؔ زیادہ تر عقلی طور پر وحدت وجود کا قائل تھا۔ لیکن اس کے بعض اشعار اس کی شہادت دیتے ہیں کہ یہ عقیدہ اور اس کے متعلقات مثلاً عالمِ محسوسات کا اعتباری یا معدوم ہونا بطور ایک وجدان یا احساس کے اس پر طاری ہوتا ہے اور عقل و احساس میں فرق کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ عالم کے متعلق جس زاویۂ نگاہ کا اظہار ان اشعار میں ہے وہ ایک نفسی کیفیت ہے جو کبھی کبھی حکماء شعراء اور صوفیہ پر طاری ہوتی ہے۔ یک بیک ایک استفہام ہوتا ہے کہ یہ عالم اور اس کے حوادث و مظاہر حقیقی ہیں یا اعتباری' یہ

بیداری ہے یا خواب، اصلی ہے یا سیمیائی۔ مستقل خارجی حقیقت ہے یا فریب ادراک۔ اصلیت ہے یا وہم، بعض اعلیٰ نفوس کے مالک جنھوں نے دنیا کو خواب قرار دیا ہے، یہ ان کا عقلی نظریہ نہ تھا۔ بلکہ خاص لمحوں میں حقیقتِ عالم کے متعلق ایک وحشت انگیز احساس تھا۔ اور محسوس کرنے والا اس خیال سے پریشان ہوتا تھا کہ کہیں مجھ پر جنون تو طاری نہیں ہو رہا ہے۔ انگریزی کا مشہور شاعر فطرت کی وحدت الوجود کا قائل ورڈز ورتھ اپنے متعلق بیان کرتا ہے کہ جب ایسی کیفیت مجھ پر طاری ہوتی تھی تو میں سامنے کسی کھمبے یا دیوار کو چھو کر دیکھتا تھا کہ یہ کوئی مستقل خارجی وجود ہے یا میرا وہم ہے۔ اس کا امکان ہے کہ غالبؔ کے نفس میں بھی کبھی کبھی یہ وہم گزرتا ہو۔ مندرجہ صدر اشعار میں دو قسم کے احساسات ملتے ہیں۔ ایک احساس تو یہ ہے کہ صورتِ عالم نام ہی نام اور اسم بے مسمّیٰ ہے۔ اور اشیا کی ہستی اصلی نہیں بلکہ وہمی ہے، یا میرے ادراک کا پیدا کردہ ایک سرابِ وجود ہے۔ اس خیال کو غالبؔ نے جا بجا اپنے اشعار میں بیان کیا ہے۔ لیکن پہلے دو شعروں میں مظاہر عالم کو وہم نہیں بلکہ کھیل تماشا کہا ہے۔ احساسِ وہم کے مقابلے میں یہ ایک الگ قسم کا احساس ہے۔ جب کوئی شخص حرص و ہوس کی کشمکش اور زندگی کی جدوجہد میں مبتلا ہوتا ہے۔ اس حالت میں کسی چیز کے وہمی ہونے کا گمان اس کے دل میں نہیں گزرتا۔ نفس کو اشیا و حوادث سے الگ ہو کر مظاہر کو بے تعلق تماشائی کے طور پر دیکھنے کی فرصت ہی نہیں ہوتی۔ تعلقات کے الجھاؤ میں نفس گم ہوتا ہے لیکن زندگی کے بہت سے نشیب و فراز اور حرص و ہوس کے عبرت خیز نتائج دیکھ کر انسانی جدوجہد، عظمت و پستی عروج و زوال، شان و شکوہ کوئی پائدار اور ٹھوس حقیقت معلوم نہیں ہوتیں۔ ایسی حالت میں جب اپنی گزشتہ زندگی، دوسروں کے احوال اور تاریخِ انسانی پر نگاہ ڈالتا ہے تو اس بے تعلقی کے زاویۂ نگاہ سے اسے ایسا معلوم ہوا ہے کہ وہ اصل حوادث نہ تھے بلکہ محض ایک تماشا تھا۔ ایک ناٹک تھا جس میں ہر شخص ایک اداکار کی حیثیت رکھتا تھا۔ ہندوؤں کے روحانی واجدانات میں بھی یہ نظریہ ملتا ہے۔ عالم کو فریبِ ادراک یا مایا کہنے کے علاوہ اسے ایشور کی لیلا یعنی ناٹک یا تماشا یا کھیل بھی کہا گیا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے تمام ارادے

اور تمنائیں کامیابیاں اور ناکامیاں مساوی طور پر نمود بے بود معلوم ہونے لگتی ہیں:

یہ بھی تھی اک سیمیا کی سی نمود

صبح کو رازِ مہ و اختر کھلا

اس نظر سے بڑے بڑے بادشاہ ناٹک کے بادشاہ معلوم ہونے لگتے ہیں اور بڑے بڑے تاریخی واقعات کھیل دکھائی دیتے ہیں۔ اورنگ سلیماں ہو یا اعجازِ مسیحا سب بازیچۂ اطفال کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ جن پر یہ کیفیت کبھی طاری ہوئی ہے وہ غالب کے ان اشعار کو ایک حقیقی نفسیاتی کیفیت کا بیان سمجھیں گے لیکن جن پر کبھی یہ حالت طاری نہیں ہوئی وہ انھیں محض شاعرانہ تعلی قرار دیں گے۔

آخری شعر میں غالب اپنے اندر ایمان اور کفر کی کشاکش کا ذکر کرتا ہے زندگی کو محض بازیچۂ اطفال سمجھنا شکوہ سلیمانی اور اعجاز مسیحائی کو کھیل سمجھنا، بعض دینی معتقدات کے لحاظ سے کفر معلوم ہوتا ہے لیکن محسوس کرنے والا مجبور ہے۔ وہ اپنے اس احساس کو حقیقی سمجھتا ہے۔ ایمان جن عقائد کا مقتضی ہے اس قسم کا احساس انھیں بے حقیقت بنا دیتا ہے۔ اس کشاکش میں اس کا نفس کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکتا۔

نہیں نگار کو الفت‘ نہ ہو نگار تو ہے

روانیٔ روش و مستیٔ ادا کہیے

نہیں بہار کو فرصت‘ نہ ہو بہار تو ہے

طراوتِ چمن و خوبیٔ ہوا کہیے

عاشق اکثر اس مصیبت یا حماقت میں مبتلا ہوتا ہے کہ معشوق جس طرح مجھے پسند آگیا ہے میں بھی اس کو اسی طرح پسند آجاؤں۔ ہیں تو عاشق مگر ایک چھپی ہوئی آرزو خود معشوق کے معشوق بننے کی انھیں مضطرب رکھتی ہے۔ اگر معشوق کی طرح خود بھی حسین اور خوش ادا ہوں تو شاید یہ آرزو پوری ہو جائے۔ لیکن اگر خود بد شکل اور بد اطوار ہوں تو یہ توقع کیونکر پوری ہو سکتی ہے۔ جب یہ توقع پوری نہیں ہوتی تو معشوق جو ویسے اچھا بھلا انسان ہو گا،

اسے بے وفا' تغافل شعار' ظالم' قاتل دروغ گو' وعدہ خلاف کہنا شروع کرتے ہیں۔ تمام اخلاق اپنی طرف منسوب کرلیتے ہیں اور تمام بداخلاقیاں معشوق پر چپکا دیتے ہیں۔ غالب بھی اکثر اس روایتی شاعری کا شکار معلوم ہوتا ہے۔ لیکن کہیں کہیں جب ان لغو روایات سے ہٹ کر آزادانہ سوچتا ہے تو نہایت معقول سلجھی ہوئی بات کہتا ہے، مثلاً ایک غزل میں کہتا ہے کہ حسینوں کو جتنا بھی چاہ سکتے چاہیے یا جتنا چاہنا چاہیے اتنا چاہیے۔ اس کے بعد اگر وہ بھی تم کو چاہیں تو زہے قسمت' زہے نصیب۔ ایسی خوش بختی کا کیا کہنا۔ یہ نعمت ہمیشہ مل نہیں سکتی۔ اس کی ایک معقول وجہ دوسرے شعر میں خود بتاتا ہے کہ حسینوں کو چاہنے والا خود بھی حسین ہونا چاہیے۔ اگر وہ اس سے محروم ہے' پھر بھی معشوق سے وفا کی توقع رکھتا ہے تو احمق ہے۔ غالبؔ ایسے عاشق کو احمق نہیں کہتا غافل کہتا ہے:

چاہیے اچھوں کو جتنا چاہیے یہ اگر چاہیں تو پھر کیا چاہیے
غافل ان مہ طلعتوں کے واسطے چاہنے والا بھی اچھا چاہیے

مندرجہ صدر اشعار میں اس نے نہایت صحت مندانہ رویہ اختیار کیا ہے۔ کہتا ہے کہ اگر کسی حسین محبوب کو تم سے الفت نہیں تو نہ ہو' یہ کیا زبردستی ہے کہ جس سے آپ الفت کریں وہ آپ کو بھی الفت کے قابل سمجھے۔ تمہیں اس کے حسن سے لطف اٹھانا ہے، نہ کہ کوئی برابری کا سودا کرلینا ہے۔ معاوضۂ محبت طلب کرنے کا خیال چھوڑ دو، حسن سے لطف اندوزی خود ایک لطیف قسم کا معاوضہ ہے۔ یہ کیا شرافت ہے کہ معشوق پر قبضہ نہ ہو سکے اور وہ آپ کا گرویدہ نہ بن سکے تو اسے بُرا بھلا کہنا شروع کردیں۔ نگار کا حسن اور اس کی محبوبیت موجود ہے۔ اس کی رفتار و گفتار کی تعریف کرو۔ عشوہ و غمزہ و ادا سے لطف اٹھاؤ۔ اس سے آگے بڑھ کرنا قابلِ قبول تقاضے کرنا اپنے آپ کو مضطرب اور اس معصوم کو پریشان کرنا ہے۔ جو شخص مناظرِ فطرت کے حسن سے لطف اٹھاتا ہے وہ کیا ان سے توقع رکھتا ہے کہ وہ اس کے عشق کو تسلیم کریں اور اس کی داد دیں۔ 'دریا کی روانی' پھولوں کی تازگی' تاروں بھرے آسمان کا حسن' شفق کی بوقلمونی' مہتاب کی چاندنی، اب سب مناظر کی دلکشی سے انسان سکون انگیز

لطف اٹھاتا ہے۔ کیونکہ اس ذوقِ جمال کو کوئی ذاتی غرض ملوث نہیں کرتی۔ غالب کہتا ہے کہ حسین انسانوں کے متعلق بھی یہی انداز اختیار کرنا چاہیے۔ ذوقِ جمال خود عشق کی تسکین اور اس کا معاوضہ ہے، اگر انسان احمقانہ اور خود غرضانہ توقعات چھوڑ کر انسانوں کے حسن اور فطرت کے جمال سے لطف اٹھائے تو ہر عشق عشقِ حقیقی بن جائے اور مجاز و حقیقت کا فرق اٹھ جائے۔ عشق کی حقیقی کامیابی یہی ہے کہ اس میں یہ نظر پیدا ہو جائے۔ یہ نظر اسے روحانیت کے مقامِ محمود تک پہنچادے گی۔

دوسرے شعر میں فطرت خارجی سے لطف اندوزی کی بابت ایک نہایت حکیمانہ نصیحت کی ہے۔ بعض زاہدانِ خشک دنیا کی نعمتوں کی طرف اس لیے توجہ نہیں کرتے کہ یہ سب آنی جانی اور بے ثبات ہیں۔ بہار سے لطف اٹھانے والوں کو خزاں کی یاد دلا کر اس کا حرج کر کرا کرتے ہیں۔ دنیا کی بے ثباتی کو عبرت آموزی اور آہ وزاری کے لیے ایک مستقل مضمون بنالیا ہے۔ اسی بنا پر نعمتوں سے فرار کی تلقین کرتے ہیں۔ غالب پوچھتا ہے کہ اگر حسن ناپائدار حسن ہے تو جب تک وہ قائم ہے اس سے کیوں لطف نہ اٹھایا جائے۔ پائدار تو دنیا میں کچھ بھی نہیں کُلّ شَیٔ ھالِكٌ اِلاَّ وَجھه، اگر بہار کو فرصت نہیں اور اس کی مدت کم ہے تو ہو لیکن جب تک وہ ہے بہار ہے۔ خود شگفتہ ہے اور دلوں کو شگفتہ کرتی ہے، کفرانِ نعمت کیوں کیا جائے۔ کاہے کو اپنے اوپر خواہ مخواہ رہبانیت اور زہد خشک طاری کیا جائے۔ زندگی تغیرات کا نام ہے۔ ان تغیرات میں جو کچھ وہ پیش کرتی جائے، اگر وہ حسین اور لطف انگیز ہے، تو اس سے لطف اٹھایئے خواہ وہ چند لمحوں ہی کے لیے ہو۔ دوسرے لمحے تمہارے سامنے دوسرے قسم کے حسن پیش کردیں گے۔ حسن کے موجود ہوتے ہوئے اس کے فقدان کے تصور سے رونا یا تغافل برتنا زندگی کی برکتوں سے خواہ مخواہ محروم ہونا ہے۔ شباب سے اس لیے لطف نہ اٹھانا کہ آخر میں وہ شیب سے بدل جائے، گا خردمندی نہیں، جو نعمت سامنے آتی جائے اس سے لطف اٹھاتے جاؤ اور شکر کرتے جاؤ۔ شکر کرنے سے نعمتوں میں اضافہ ہوتا ہے اور انسان کفرانِ نعمت کے گناہِ عظیم سے بچتا ہے۔

رسوائے دہر گو ہوئے آوارگی سے تم
لیکن طبیعتوں کے تو چالاک ہوگئے

اس شعر میں 'تم' سے بظاہر معشوق مخاطب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ شاعر اپنے آپ کو مخاطب کر رہا ہو۔ عاشق ہو یا معشوق' اس شعر میں جو بات بیان کی گئی ہے وہ دونوں پر صادق آتی ہے آوارہ معشوق بھی ہو سکتا ہے اور عاشق بھی (ع)

آوارہ و مجنو نے رسوا سر بازارے

عام طور پر عاشق کا نقشہ ہے۔ لیکن بعض معشوقوں پر بھی عائد ہو سکتا ہے۔ آوارگی خلافِ اخلاق اور خلافِ آداب روش کو کہتے ہیں۔ جس میں رندی بے راہ روی اور ہر قسم کی گہنگاری داخل ہے۔ ننگ و نام سے بے پرواہو کر ہی انسان آوارہ ہو سکتا ہے۔ رسوائی آوارگی کا لازمی نتیجہ ہے۔ لیکن جیسے دنیا میں ہر شر میں سے کچھ نہ کچھ خیر بھی نکلتا ہے، یہی حال آوارگی کا ہے۔ شروع سے سلامت رو انسان سبک سارانِ ساحل میں سے ہوتا ہے۔ حوادث کے تھپیڑے اسے کم لگتے ہیں۔ اس سلامتی میں کچھ فائدہ ہے اور کچھ نقصان۔ فائدہ تو ظاہر ہے لیکن نقصان یہ ہوتا ہے کہ حوادث کی سبق آموزی سے انسان محروم ہو جاتا ہے۔ شر میں نہ پڑنے کی وجہ سے شر کی پوری حقیقت اس پر واضح نہیں ہوتی۔ مولانا رومؒ کے سامنے ایک شخص کی پرہیزگاری کی تعریف کی گئی کہ وہ کبھی کسی قسم کے گناہ سے آلودہ نہیں ہوا۔ مولانا نے سن کر فرمایا "کاش کہ کردے وگذاشتے" کاش کہ وہ کچھ غلط کاری میں پڑتا' پھر تجربہ حاصل کر کے اس سے نکل جاتا۔ مولانا نے کہیں اپنی گناہگاری کا ذکر تو نہیں کیا لیکن خراب صحبتوں میں زندگی کا کچھ عرصہ گزارنے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں ہر قسم کی صحبتوں میں نالاں ہی رہا ہوں کیونکہ میں جس زندگی کا طالب تھا وہ نہ خوشحالوں میں ملتی تھی اور نہ بدحالوں میں:

من بہر جمعیتے نالاں شدم
جفتِ خوشحالان و بد حالاں شدم

اسے بعض لوگوں نے بطور حدیث بھی پیش کیا ہے۔ لیکن مستند احادیث میں اس کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ غالب بھی نظریہ اس شعر میں بیان کرتا ہے:

نخستین نمودار ہستی گرائے
خرد بود کامد سیاہی زدائے

سب سے پہلے جس چیز نے ہستی کا جامہ پہناوہ عقل تھی جس نے عدم کی ظلمت پر نور افشانی کی۔ نظر کے پیمانوں سے اس نورِ پاک کو اجزائے خاک پر چھڑ کا گیا۔ اگر انسان تیرہ بخت بھی ہو لیکن عقل کے نور سے معرّانہ ہو تو دل اس سے روشن رہتا ہے۔ کہتا ہے کہ میری کفِ خاک میں معانی کی جو ضیاگستری دکھائی دیتی ہے، اور یہ چمکتی ہوئی ریت جو ستارہ سازی کر رہی ہے وہ عقل ہی کا کارنامہ ہے۔ میرے رنگین مصوّر آئینے میں اسی عالمِ نور کے خیال کا انعکاس ہے:

خیالے ازاں عالمِ حور ہست ہنوزم در آئینۂ رنگ بست
فروزاں سوادِ دِل افروزِ من کہ بینی بہ تاریکیٔ روزِ من
کہ چوں ریگِ رخشاں بہ انجم گریست کفِ خاکِ من زاں ضیا گستریست

اگر سخن میں پیغامِ راز کی پیامبری دکھائی دے اور موسیقی وجد آفریں، ہو تو سمجھ لو کہ یہ گوہریں دروازہ خرد ہی نے کھولا ہے۔ اور سخن کے مغز میں سے گنجِ گوہر نکالا ہے۔ خرد نے اس ساز پر پردے لگائے ہیں۔ نغمے میں آواز کے اندر جو جادو پیدا ہوا ہے وہ خرد ہی کا کارنامہ ہے:

سرود ارچہ در اہتزاز آورد سخن گرچہ پیغام راز آورد
زمغزِ سخن گنجِ گوہر کشاد خرد داند ایں گوہریں در کشاد
برامش طلسمے بر آواز بست خرد داند آں پردہ بر ساز بست

عقل کو عام طور پر بے سوز خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن غالبؔ کہتا ہے کہ اس میں نشہ بھی ہے اور سرمستی بھی پیدا ہوتی ہے۔ جو شخص اس شراب سے سرمست ہوتا ہے، وہ معانی

کے فرائض انجام دینے لگتا ہے۔ مستی میں بھی خرد کے اندر بے راہ روی نہیں ہوتی وہ اپنی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ بے خودی میں بھی وہ اپنے مقام پر قائم ہوتی ہے:

ازیں بادہ ہر کس کہ سرمست شد بافلاطنِ ما ہیچ تر دست شد
بہ مستی خرد رہنمائے خود است ز دو گر ز خود ہم بجائے خود است

ظہور اور سرور کا تعلق عقل و علم سے جس انداز کا ہے اس کے متعلق اقبال کے یہ اشعار بھی ملاحظہ ہوں:

عقل کو آستاں سے دور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں

......

خرد کردہ در خود ظہورے دگر دل از دیدہ پذرفتہ نورے دگر
ز گنجے کہ بینش بہ ویرانہ ریخت در آفاق طرحِ پریخانہ ریخت
زدودن ز آئینہ زنگار برد ز دانش نگہ ذوقِ دیدار برد

عقل بصیرت اور بینش کا نام ہے۔ اگر بینش درست ہو تو اس سے دل کو بھی نور حاصل ہوتا ہے۔ جس شخص میں بصیرت نہیں اور جسے علم نے آئینِ حیات اور جمالِ کائنات سے آگاہی نہیں بخشی، اسے جہان میں ویرانہ پن ہی نظر آئے گا۔ عقل ہی سے آفاق کا ویرانہ پریخانہ دکھائی دیتا ہے:

دیدہ ور آں کہ تا نہد دل بشمار دلبری
در دلِ سنگ بنگرد رقصِ بتانِ آزری

عقل دل دماغ کے آئینے سے زنگار دور کرتی ہے تو دانش کو ذوقِ دیدار حاصل ہوتا ہے۔ غالب کہتا ہے کہ مجھ ایسا اوباش زندگی سے محض رنگینی کی دریوزہ گری کر رہا تھا لیکن عقل نے اس کی بینش درست کر دی تو وہ آفرینش کے متعلق صحیح باتیں لکھنے لگا۔ عقل جب تفکر اور اندیشے میں استعمال ہو تو اسے عقل نظری کہتے ہیں۔ لیکن عقل کا کام صرف

نظر پیدا کرنا نہیں۔ اس کا وظیفہ سیرت کی درستی بھی ہے۔ جب وہ کردار کو منظم کرتی ہے تو عمل میں اچھے نتائج نکالتی ہے:

دریں حلقہ اوباش دیدار جوی بہرہ جز رنگ آورده روی
خود کرده عنوان نیش درست رقم مستی آفرینش درست
زاندیشه دم زد نظر نام یافت بکردار رفت از اثر کام یافت

غصہ اور حرص اسی کی سطوت سے مغلوب ہو سکتے ہیں۔ انسان نے جو بھیڑیوں، جنگلی خنزیروں اور تمام درندوں پر غلبہ حاصل کیا ہے تو وہ عقل ہی کی قوتِ تسخیر سے کیا ہے۔ انسان کے اندر چھپی ہوئی درندگی اور بہیمیت پر بھی عقل ہی قابو پا سکتی ہے:

چناں سطوتش راز بوں خشم و آز
کہ فرمان او بردہ گرگ و گراز

عقل کا کام جذبات کو فنا کرنا نہیں۔ انسان کے اندر جو جذبات اور میلانات پیدا کیے گئے ہیں وہ زندگی کی بقا اور اس کی تکمیل کے لیے ہیں۔ عقل ان جذبات کا رخ اچھے مقاصد کی طرف پھیر دیتی ہے۔ قوتِ غضب اس کی بدولت شجاعت جیسی خصلتِ حسنہ بن جاتی ہے۔ حیوانی شہوات حدود کی پابند ہو کر اعتدال پیدا کر لیتی اور عفت کی صورت اختیار کر کے انسان کو قانع بنا دیتی ہے:

غضب را نشاطِ شجاعت دہد
ز خواہش بہ عفت قناعت دہد

عقل زور آزمائی بھی کرتی ہے تو اندازے سے کرتی ہے۔ شوق کی سرمستی کے باوجود وہ ہوشیار ساہی رہتی ہے۔ انسان کی جبلتیں اچھی عادتوں میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اور نظر میں حصولِ سعادت کی کیمیا گری پیدا ہوتی ہے۔ کیمیا کا کام ادنیٰ عناصر سے اعلیٰ مرکبات بنانا اور پست عناصر کو اکسیر میں تبدیل کرنا ہے۔ عالمِ طبیعی میں بھی عقل یہی کام کرتی ہے۔ اور عالمِ نفسی میں بھی اس کا وظیفہ یہی ہے:

اور بلند مقاصد کے حصول کے لیے استعمال کیا جائے تو وہ حیات آفرین بن جاتی ہیں۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ رسول کریمؐ نے اصحاب کے سامنے بیان فرمایا: ہر شخص کے ساتھ اس کا شیطان لگا ہوا ہے۔ ایک سامع نے پوچھا کہ کیا حضورؐ کے ساتھ بھی ہے' فرمایا کہ ہاں میرے ساتھ بھی ہے لیکن میں نے اسے مسلم اور مطیع کر رکھا ہے۔ غالب نے افلاطون کے رتھ کی تمثیل ذرا بدل دی ہے اور ایک اسپ سوار شکاری اور چیتے کی مثال سے کام لیا ہے۔ اگر سوار چابک دست نہ ہو تو گھوڑا شکار کی پیروی کے بجائے چراگاہ کا رُخ کرے اور اِدھر اُدھر درختوں میں منہ مارتا پھرے یا بے عنان ہو کر سنگلاخ زمین میں تگ و دو شروع کر دے' بے کارگری سے اس کا مغز کھولنے لگے اور اس کے ہمراہ چیتے کے پاؤں کانٹوں سے زخمی ہو جائیں۔ گھوڑے کے پیٹ میں پُرخوری سے نفخ پیدا ہو اور چیتے کی زبان گرمی سے چاک چاک ہو۔ سوار بے راہ روی سے پریشان ہو جائے اور کوئی شکار ہاتھ نہ آئے۔ جب گھوڑا سوار کے اختیار میں نہ رہے تو سوار کی جان کی خیر نہیں:

دگر دشت پیما ہنر پیشہ نیست | شناسائے فرجامِ اندیشہ نیست
چرا در چراگاہ تا برگ و شاخ | رود در پئے صید در سنگلاخ
بجوشد بہ سر مغز رخش از تموز | بہ خارا شود سُفتہ چنگالِ یوز
بمستی یکے گشتہ پولاد پای | زتندی یکے رفتہ پولاد خای
مرایں را ز پُری شکم باد خاک | مرآں را ز گرمی زباں چاک چاک
سوار اندریں ہرزہ گردی نژند | نہ رویش بہ راہ نہ صیدش بہ بند
سوارے کہ رخشش نہ فرماں برد | ندانم کہ بے چارہ چوں جاں برد

عقل انسانی زندگی کی رہنما ہے۔ انفس و آفاق کے اکثر مظاہر علت و معلول اثر و سبب کی کڑیاں اس کے ادراک میں آسکتی ہیں۔ اسی ادراک کی بدولت وہ فطرت کی تسخیر کر کے اسے انسانی مقاصد کے حصول میں استعمال کرتی ہے۔ لیکن حیات و کائنات اور اسرار وجود کی کوئی انتہا نہیں۔ کلمات ربّی جن سے موجودات کے تمام آئین سرزد ہوتے ہیں، ان

باندازہ زور آزمائی کند خورد بادہ و پارسائی کند

ملاہائے شائستہ عادت شود نظر کیمیائے سعادت شود

انسان کے جذبات اور اس کی عقل کی باہمی نسبت کچھ اس تمثیل سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ایک شخص گھوڑے پر سوار شکار کو جا رہا ہے اور اس کے ہمراہ ایک جگر خوار چیتا ہے۔ اگر وہ عقل سے کام لے تو اس کا گھوڑا بھی بے عنان ہو کر ادھر ادھر نہ کودے گا اور شکار کرنے میں یہ چیتا بھی اس کا مطیع فرمان رہے گا۔ جو شخص باگیں اچھی طرح سنبھال سکے اور چیتے کو بھی مطیع کر کے اس سے کام لے سکے، وہی صید افگنی کر سکتا ہے:

چناں داں کہ مردے دراپے سوار بدشتے زرخ آوردہ بہر شکار

جگر خوارہ یوزیست ہمراہ او جگر خوارئ یوز دل خواہ او

کند گر باندیشہ رفتار ہا نگہ دار اندازۂ کار ہا

نگیرد سمندش رہ توسنی بود رام یوزش بہ صید افگنی

افلاطون کے ہاں عقل اور جذبات کی یہی تمثیل ملتی ہے کہ انسانی نفس ایک رتھ کی طرح ہے جس کے آگے شہوات و جذبات کے گھوڑے لگے ہیں اور باگیں عقل کے ہاتھ میں ہیں۔ شہوات و جذبات زندگی کی گاڑی کھینچتے ہیں۔ کوئی کام ادنیٰ ہو یا اعلیٰ، خواہش یا جذبے کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ عقل کا کام ہدایت ہے۔ گاڑی کھینچنے کی قوت اس میں نہیں۔ نفس کشی کے معنی اگر شہوات و جذبات کو مار ڈالنا یا معطل کر دینا ہو تو یہ نفس کشی نہ ہو گی بلکہ خود کشی ہو گی۔ انسان کو فطرت نے عقلِ خالص نہیں بنایا۔ انسانی زندگی کی تکمیل جذبات سے کام لینے کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اسلامی اخلاقیات کا زاویۂ نگاہ بھی یہی ہے۔ مومن کی تعریف یہ نہیں کہ اس میں بدنی شہوات کا فقدان ہو تا ہے۔ خدا نے کوئی چیز، کوئی صنعت، کوئی ملکہ عبث پیدا نہیں کیا۔ ابلیس کی بھی حکیمانہ تاویل یہی ہے کہ وہ زندگی کی ایسی قوتوں کا نام ہے جو ابھی ہدایت کے زیرِ نگین نہیں۔ اگر ہدایت نہ ہو تو شہوات لمّار ہو جاتی ہیں لیکن اگر انھیں عقل

کی لامتناہی کی نسبت قرآن کریم کا ارشاد ہے کہ اگر ساری دنیا کے سمندر روشنائی بن جائیں اور تمام درختوں کی شاخوں کے قلم بنائے جائیں تو بھی ان کلمات ربی کا احصاء کر کے کوئی انھیں رقم نہیں کر سکتا۔ عالم مظاہر صفات کا کچھ حصہ جو انسان کی زندگی سے بالواسطہ یا بلا واسطہ وابستہ ہو سکتا ہے، انسان کے ادراک میں آسکتا ہے لیکن حقیقتِ کلی، حواس، عقل اور تصور سب سے ماورٰی ہے۔ سبحان اللہ وراء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء سبحان اللہ عملاً یصفون۔ مسلمانوں کی صوفیانہ اور حکیمانہ شاعری میں اور خدا کی حمد میں جابجا اس عجز کا اعتراف کیا جاتا ہے۔ معرفت کا خواہ کوئی بھی درجہ انبیاء و اولیا کو حاصل ہو جائے لیکن آخر میں مَاعَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ کا اقرار کرنا پڑتا ہے دیگر اکابر شعراء کی طرح غالبؔ کے ہاں بھی یہ مضمون اکثر جگہ ملتا ہے کہ اسرار حیات کا انکشاف پوری طرح کسی پر نہیں ہو سکتا۔ اس قدر ظہور کے باوجود حقیقت مستور ہے۔ غالبؔ کے اُردو اور فارسی کلام میں اس مضمون کے سات لطیف اشعار ملتے ہیں:

ہے پرے سرحد ادراک سے اپنا مسجود

قبلے کو اہلِ نظر قبلہ نما کہتے ہیں

......

جبکہ تجھ بن نہیں کوئی موجود

پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے

اس پوری غزل میں اپنے وحدتِ وجود کے عقیدے کو عقل کے لیے پریشان کن سمجھتا اور پوچھتا ہے کہ اس لامتناہی کثرت اور تنوع سے خدا کی وحدت کا رشتہ کیا ہے۔ ایک صوفی کا قول ہے کہ خدا تو سمجھ میں آتا ہے لیکن ماسوا کی حقیقت اور خدا سے اس کا رابطہ سمجھ میں نہیں آتا۔ خیام کہتا ہے کہ:

اسرارِ ازل را نہ تودانی و نہ من   ایں حرف معمانہ تو خوانی و نہ من

ہست از پسِ پردہ گفتگوے من و تو   چوں پردہ بیفتد نہ تو مانی و نہ من

حافظ کے کلام میں بھی زندگی کے پُر اسرار اور ناقابلِ فہم ہونے کے متعلق کثرت سے اشعار ملتے ہیں۔

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو ۔ کہ کس نکشود و نکشاید بہ حکمت ایں معما را

کس ندانست کہ منزل گہِ مقصود کجاست ۔ ایں قدر ہست کہ بانگِ جرسے می آید

ایک اور شاعر کائنات کو پرانی کتاب سے تشبیہ دیتا ہے جس کے پہلے اور آخری ورق گر چکے ہوں۔ نہ کوئی دیباچہ ملے اور نہ تمہید' نہ مصنف کا نام نہ مقصدِ تصنیف اور نہ یہ معلوم ہو سکے کہ آخری باب میں اس طویل قصے کی تان کہاں جا کر ٹوٹی ہے:

ما ز آغاز و ز انجامِ جہاں بے خبریم

اوّل و آخر ایں کہنہ کتاب افتادست

اسی مضمون کے اشعار سے مسلمانوں کی شاعری میں لطیف افکار ملتے ہیں:

اے برتر از قیاس و خیال و گمان و وہم ۔ وز ہرچہ دیدہ ایم، شنیدیم و خواندہ ایم

دفتر تمام گشت و بپایاں رسید عمر ۔ ماہمچناں در اوّلِ وصفِ تو ماندہ ایم

قصیدہ نوزدہمیں میں غالب عقلِ فعّال سے کچھ سوالات کرتا ہے:

دوش در عالمِ معنی کہ ز صورت بالاست ۔ عقلِ فعّال سراپردہ زد و بزم آراست

گفتم اسرارِ نہانی ز تو پرسش دارم ۔ گفت جز محرمیٔ ذات کہ بے چون و چراست

گفتمش چیست جہاں؟ گفت سراپردۂ راز ۔ گفتمش چیست سخن؟ گفت جگر گوشۂ ماست

گفتم از کثرت و وحدت سخنے گوی برمز ۔ گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریاست

گفتم آیا چہ بود کشمکشِ ردّ و قبول؟ ۔ گفت آہ از سرِ ایں رشتہ کہ در دستِ قضاست

گفتمش ذرہ بہ خورشید رسد، گفت محال

گفتمش کوششِ من در طلبش، گفت رواست

کل عالمِ معنی میں جو عالمِ صورت سے اوپر ہے، اس عقلِ کلی نے جو کائنات کی تنظیم

کرتی ہے، خیمہ گاڑا اور محفل لگائی۔ کچھ دیدہ ور وہاں طلب کیے گئے۔ میں بھی حاضر ہوا اور عرض کی کہ میں آپ سے زندگی کے سربستہ رموز پوچھنا چاہتا ہوں جواب ملا کہ اس شوق سے پوچھو۔ لیکن صفات و مظاہر و آثار کی بابت جو پوچھو گے اس کا جواب ملے گا، مگر تم حقیقتِ مطلقہ اور ذاتِ الٰہی کے محرم نہیں ہو سکتے۔ عقل کا کام کیف و کم اور چون و چرا اور اسباب و علل سے آگاہی کی کوشش ہے۔ لیکن جہاں منطق اور علت و معلول کے قوانین کا اطلاق نہ ہو تا ہو، اس کے متعلق سوال و جواب بے کار ہے۔ پھر میں نے عرض کی کہ اچھا ذاتِ باری کے متعلق سکوت ہی سہی، لیکن جہان کی نسبت فرمائیے کہ یہ کیا چیز ہے۔ جواب ملا کہ جہان بھی سراپردۂ راز ہے۔ پھر غالبؔ کو خیال آیا کہ پوچھوں متاعِ سخن کی نسبت کیا ارشاد ہے۔ جب محرمیِ ذات بھی میسّر نہ آسکے اور جہان بھی سراپردۂ راز ہی رہا، تو پھر سخن آرائی کی کیا حقیقت باقی رہ جاتی ہے۔ جواب ملا کہ اس کے باوجود سخن ہمارا جگر گوشہ ہے۔ یعنی عقل اور سخن ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ ناطق ہونے میں عقل اور سخن دونوں داخل ہیں۔ اس سے غالبؔ کو کچھ تو تسلی ہوئی کہ اس کا مخصوص سرمایۂ حیات یعنی سخن بے کار نہیں۔ پھر خیال آیا اپنے مخصوص مذہب یعنی عقیدۂ وحدۃ الوجود کے متعلق کھل کر نہیں تو رمزی میں کچھ بتائیے کہ وحدت اور کثرت کا باہمی رابطہ کیا ہے۔ اس سوال کا جواب غالبؔ کو عام روایتی انداز ہی کا ملا کہ لہریں اور بُلبلے بھنور اور جھاگ دریا ہی کے مختلف کوائف ہیں اور ان کی حقیقت دریا سے الگ نہیں۔ پھر تصوف کا ایک اور مسئلہ دریافت کیا۔ اکثر صوفیہ کا عقیدہ تھا کہ انسان اپنی انفرادیت اور خودی ترک کر کے اتحاد یا حلول سے ذاتِ الٰہی میں مِل سکتا ہے۔ اس کے متعلق عقلِ فعّال نے کہا کہ نہیں ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ ذرہ خورشید نہیں بن سکتا۔ شیخ اکبر سب سے بڑے وجودی شمار ہوتے ہیں۔ وہ بھی فرماتے ہیں کہ رب تنزلات کے باوجود رب ہی رہتا ہے۔ اور بندہ خواہ کتنی ہی ترقی کرے وہ بندہ ہی رہے گا الربُّ ربٌّ وان تنزّل۔ والعبد عبد وان ترقّی۔ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ذرّے کا خورشید بننا محال ہے تو اس بارے میں اس کی کوشش سعیِ لاحاصل سمجھی جائے۔ عقلِ فعال نے جواب دیا کہ یہ کوشش روا ہے

[illegible]

جب کہ تجھ بن کوئی نہیں موجود

پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے

خیر و شر کا مسئلہ بھی اپنی جگہ جوں کا توں رہا۔ بعض لوگ دنیا میں مقبول دکھائی دیتے ہیں اور بعض مردود۔ بعض چیزوں کو خدا یا فطرت قابل قبول قرار دیتی ہے اور بعض کو قابل رد، حالانکہ یہ سب کچھ نمود آفرینش میں موجود ہے۔ اور خدا کی آفرینش میں کوئی چیز باطل نہیں ہو سکتی۔ اس کے باوجود باطل کے وجود کا منکر نہ فلسفہ ہے اور نہ کوئی دین۔ اس سوال کا جواب عقل فعال نے ایک آہ سرد ہی سے دیا ہے کہ یہ رشتہ قضا کے ہاتھ میں ہے۔ اور قضا کا آئین خالق قضا ہی کو معلوم ہوگا۔ البتہ آخری شعر میں ضرور بصیرت افروز حکمت ہے کہ خدا زندگی کا سرچشمہ بھی ہے اور اس کا نصب العین بھی، وہ اوصاف کمال کا حامل ہے والی ربک المنتہیٰ اس منتہا کو مخلوق کبھی نہیں پہنچ سکتی لیکن اس منتہا کی طرف لامتناہی ارتقا اور زیادہ سے زیادہ قرب کی کوشش زندگی کے لامحدود ممکنات کو معرض شہود میں لاتی ہے۔ نہ تخیل بے کار ہے اور نہ عمل، بشرطیکہ وہ حقیقت رسی میں معاون ہو۔

جس غزل کا مطلع دیدہ وری کے مضمون میں ہم پہلے درج کر چکے ہیں:

دیدہ ور آں کہ تا نہد دل بہ شمار دلبری

در دلِ سنگ بنگرد رقصِ بتانِ آزری

اس کے دوسرے شعر میں غالب نے اس نکتے کو کسی قدر شوخی سے ادا کیا ہے کہ فرشتے بھی خدارس نہیں۔ عام عقیدہ یہ ہے کہ ملائکہ عرش عظیم کے قریب اور اس کے

اس مضمون کو غالبؔ نے اس طرح بیان کیا ہے، جب خدا کوئی دل پیدا کرتا ہے تو اس کی فطرت ایسی بناتا ہے کہ اس پر خود اس کی ذات ہی میں سے خالق و مالک کی مُہر لگ جاتی ہے۔ یہ مُہر خدا خارج سے اس پر نہیں لگاتا، خود دل کے اندر ہی سے اُبھرتی ہے، اگر کوئی انسان کُفر اور خدا ناشناسی سے اپنا دل غیرِ خدا کے حوالے کرے تو خدا دعوے سے اسے واپس لے سکتا ہے۔ اور اس دعوے کا ثبوت وہی مُہر ہوتی ہے جو ہر دل پر خود اس کی فطرت نے ثبت کر رکھی ہے:

ہر کہ دل است در برش، داغِ تو رویدش بہ دل
تا چو بدیگرے دہد، باز بری بداوری

سوال یہ ہے کہ خدا کی ذات تک رسائی کیوں نہیں ہوتی؟ کیا وہ خود مستور رہنا چاہتا ہے؟ کیا اسے ظہور کا شوق نہیں؟ غالبؔ کہتا ہے کہ مستوری خدا کا مقصد نہیں۔ حسین انسانوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ:

نکو رو تابِ مستوری ندارد
چو در بندی سراز روزن برآرد

ہر قسم کے جمال اور ہر نوع کے کمال والا انسان چاہتا ہے کہ اس کا جمال یا کمال دوسروں پر ظاہر ہو۔ خدا جمیل ہے اور جمال کو پسند کرتا ہے۔ جمال کے لیے اظہار ضروری ہے۔ لیکن عجز ادراک کی وجہ یہ ہے کہ چشمِ باطن ہو یا چشمِ ظاہر اس جمالِ حقیقی کی تاب نہیں لاسکتی:

جب وہ جمالِ دل فروز صورتِ مہرِ نیم روز
آپ ہی ہو نظارہ سوز، پردے میں منہ چھپائے کیوں

غالبؔ کہتا ہے کہ نگہِ نارسا کو بھی خوشخبری دو کہ حسنِ دوست خود عرضِ جلوہ کا مشتاق ہے۔ آشفتگی اور واماندگی خود خدا تک پہنچنے کے راستے ہیں۔ اوجِ فنا پر بھی آشفتگی کی پرواز ہوتی ہے، اور راہِ طریقت میں پائے خفتہ کی رگیں خود جادہ بن جاتی ہیں:

از قرب مژدہ دہ نگہِ نارسائے را مشتاقِ عرضِ جلوۂ خویش است حسنِ دوست

گرداگرد رہتے ہیں اور بہت سے ایسے ہیں جو عرش کے حامل ہیں (فلک العرش ہجوم غم دوشِ مزدور۔ غالبؔ) وہ ہر وقت خدا سے فرامین حاصل کرتے اور کائنات کے مختلف شعبوں کے متعلق خدا کو رپورٹ دیتے ہیں۔ اوپر سے نیچے اور نیچے سے اوپر ان کا صعود و نزول ہوتا رہتا ہے۔ انھیں براہِ راست خدا کی رویت حاصل ہوتی ہے۔ اور قرب کی وجہ سے ذاتِ الٰہی کا علم رکھتے ہیں۔ غالبؔ اس کی تردید کرتا ہے۔ فرشتے بھی بندگانِ الٰہی ہیں، وہ اپنے وظائف اور فرائض ادا کرتے ہیں۔ حکم کی خلاف ورزی نہیں کرتے۔ فطرتاً فرماں بردار ہیں، ارض و سما کے درمیان ان کی پرواز مسلّم ہے، وہ طائرانِ لاہوتی ہیں لیکن ذاتِ الٰہی تک ان کی بھی رسائی نہیں ہوتی۔ ملائکہ میں سب سے زیادہ مقتدر فرشتہ بھی معینہ حدود سے آگے پرواز نہیں کر سکتا۔ اگر ایسا کرے تو فروغِ تجلّی سے اس کے پر جل جائیں۔ انسان کے لیے خدارسی اور معرفتِ ذاتِ الٰہی کے معاملے میں فرشتوں پر رشک کرنا بے جا ہے:

رشکِ ملک چہ و چرا، چوں بتورہ نمے برد
پیہدہ در ہوائے تو می پرد از سبک سری

خلقت خالق کی نشاندہی ضرور کرتی ہے۔ اور ہر ذرے کا رُخ اسی کی طرف پھرا ہوا ہے۔ اہلِ بصیرت کے لیے خود کائنات خالق کی خلاقی پر شہادت دیتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود حقیقتِ ازلی ورائے ادراک ہے:

اے تو کہ ہیچ ذرّہ را جز برہِ تو روے نیست
در طلبت تواں گرفت بادیہ را بہ رہبری

اس کے علاوہ انسان کا نفس اور اس کی فطرت بھی اس کی شاہد ہے۔ ہر نفس کے اندر خدا کا اقرار مضمر ہے:

کانٹا ہے ہر اک جگر میں اٹکا تیرا　　حلقہ ہے ہر اک گوش میں لٹکا تیرا
مانا نہیں جس نے تجھ، کو جانا ہے ضرور　　بھٹکے ہوئے دل میں بھی ہے کھٹکا تیرا

حالیؔ

آشفتگی بر اوج قنا بال پری زند اے شعلہ داغ گردہ بسکہ دار جامہ را

وامانہ گیست بے سپہر واویٔ خیال شوق تو جادہ کردرگ خواب بامہ را

....

ایک اور غزل میں عالم کے پُر اسرار ہونے کا ذکر کرتا ہے، جو کچھ ظاہر ہے، وہ بھی راز ہے، اور جو کچھ باطن میں ہے، وہ بھی راز ہے۔ اس راز کی پردہ کشائی فکر و اندیشہ کے بس کی چیز نہیں لیکن کم از کم نگاہ پیدا کرنی چاہیے جو زندگی کو پُر اسرار سمجھ کر آئینۂ حیرت بن جائے۔ یہ حیرت علم سے بھی افضل چیز ہے اور اس حیرت کو حقیقت سے جو رابطہ ہے وہ تفکر کو حاصل نہیں۔ علم را بفر دش و حیرانی بخر۔ اس لیے کہ علم استدلال کی بھول بھلیاں ہے اور حیرتِ نظر ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ حکمت حیرت سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس نے آگے قدم بڑھا کر وہ بات نہیں کی جو صوفیہ کرام کا وجدان ہے کہ حکمت حیرت سے پیدا ہوتی ہے۔ اور انجام کار حیرت ہی میں ڈوب جاتی ہے۔ عارف رومیؒ کہتے ہیں کہ حیرت دو قسم کی ہے۔ (۱) جاہل کی حیرت۔ (۲) عارف کی حیرت۔

جاہل کی حیرت اس وجہ سے ہے کہ وہ حقیقت کی طرف پشت کیے ہوئے ہے۔ اور عارف کی حیرت حقیقت کے روبرو ہونے سے پیدا ہوتی ہے:

کاملے گفت است می باید بسے عقل و حکمت تاشود گویا کسے

باز باید عقل بے حد و شمار تا شود خاموش یک حکمت شعار

بعض فسلفے اور بعض متصوفانہ مذاہب حیات گریز ہوتے ہیں۔ پہلے وہ ثابت کرتے ہیں کہ فکر و عمل سے رسائی نہیں ہو سکتی۔ پھر معنی کے مقابلے میں صورت کو بے اصل قرار دے کر جہانِ آب و گل کو محض سیمیا یا فریبِ ادراک قرار دیتے ہیں۔ اسلامی تصوّف میں جس کی بنا قرآنی تعلیم ہو، یہ غلط نگاہی پیدا نہیں ہو سکتی۔ ھوالظاہر و ھوالباطن، حقیقت کا جو باطن ہے وہ ظاہر میں بھی اظہار پذیر ہوتا ہے۔ کائنات بھی روئے دوست ہے۔ کائنات میں ہر شے صفاتِ الٰہیہ کی مظہر ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ معنی تک رسائی نہ ہو تو صورت کا جلوہ بھی

کیا کم ہے۔ انسان محرم اسرار ہو سکے تو محرم صفات تو ہو سکتا ہے۔

عالم آئینۂ راز است چہ پیدا چہ نہاں — تاب اندیشہ نداری بہ نگاہے دریاب
گر چہ معنی نہ رسی جلوۂ صورت چہ کم است — خم زلف و شکن طرف کلاہے دریاب

....

عالم کے سراپردۂ راز ہونے کے متعلق اردو میں بھی غالبؔ کا ایک لاجواب شعر ہے۔ حقیقت کے چہرے پر نقاب و حجاب موجود ہے۔ لیکن نواہائے راز سے آشنا مغنی کے لیے یہ پردے ساز کے پردے بن جاتے ہیں۔ زندگی کے پردے گویا پردے ہیں، معنی کے مقابلے میں صورت کوئی دیوار نہیں اگر اسے دیوار کہیں تو یہ دیوار عجب قسم کی ہے جس کے نقش زبانِ حال سے گویا ہیں۔ دیوار ہم گوش دارد تو مشہور ہے۔ لیکن اس دیوار کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ دیوار ہم زبانے دارد:

محرم نہیں ہے تو ہی نواہائے راز کا
یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا

عرفیؔ کے ہاں بھی ایک مماثل مضمون ملتا ہے۔ جاہل اپنی محدود معلومات کو علم سمجھتا ہے۔ اور اسے یقین ہوتا ہے کہ جن اشیاء و حوادث سے اسے واسطہ پڑتا ہے، وہ ان کی حقیقت کو جانتا ہے۔ لیکن موجودات کے اسرار سے آشنا ہونے والا حکیم معلوم کو بھی نامعلوم سمجھتا ہے۔ معلوم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد:

جانا تو یہ جانا کہ نہ جانا کچھ بھی
معلوم ہوا کہ کچھ نہ معلوم ہوا

جاہل خداشناسی کے لیے معجزات کرامات، اور خرقِ عادت کا طالب ہوتا ہے۔ اگر اس میں بصیرت پیدا ہو جائے تو وہ یہ سمجھ لے کہ فطرت کا ہر عمل ایک معجزہ ہے۔ یعنی پوری طرح اس کی حقیقت سمجھنے سے انسان عاجز ہے۔ عرفیؔ کا شعر ہے:

ہر کس نہ شناسندۂ راز است و گرنہ
ایں ہاہمہ راز است کہ معلومِ عوام است

....

شعراء میں یہ روایت قائم ہو گئی کہ خدا کی تو شکایت نہیں کر سکتے، لہذا زمانے کی شکایت کی جائے۔ اور سب و شتم کے لیے فلک کو ہدف ملامت بنالیا۔ ایک مشہور حدیث قدسی ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''زمانے کی شکایت نہ کرو، اسے بُرا نہ کہو کیونکہ زمانہ میں ہی ہوں لاتسبو الدھر فانی انا الدھر لیکن جن اہلِ کمال شعراء کو زمانے نے داد نہ دی، انھوں نے یہ تعلیم فراموش کر دی اور اپنے دل کی بھڑاس فلک پر نکال دی۔ غالبؔ کہتا ہے کہ فلک جو بخیل اور لئیم مشہور ہو گیا ہے کہ اہلِ کمال کو کچھ دیتا نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا خزانہ میں ہی تھا۔ وہ مسکین اسے کہیں رکھ کر بھول گیا۔ تہی دست ہو جانے سے کسی کو کچھ دے نہ سکا:

ور لئیمی شہرۂ دہر از تہی دستیست چرخ
رفتہ مسکین راز یادو گنجِ پنہانش منم

اب اس پیش گوئی کے مطلع میں یہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ اگر زمانہ مجھے مدّتِ دراز تک فراموش کر دے اور اسے یاد نہ رہے کہ غالبؔ کیا تھا اور کون تھا، تو اس میں فائدے ہی کا پہلو نکلتا ہے۔ طویل عرصے کے بعد جب بھی یہ شراب مے خواروں کے ہاتھ لگے گی وہ اس سے مزید لذت حاصل کریں گے۔

غالبؔ کی قدر خود اپنے زمانے میں کافی تھی، پھر بھی کم از کم اُردو کلام کی حد تک لوگ ذوقؔ کو زیادہ داد دیتے تھے۔ اس کی صناعی کی اپیل عام تھی۔ زبان کا چٹخارا اس میں بہت تھا۔ ذوقؔ بادشاہ کا استاد تھا۔ غالبؔ کا اُردو کلام مشکل اور جابجا معمّائی تھا۔ بادشاہ قدر دانی کرتا بھی تو غالبؔ کو کیا مل جاتا۔ بہادر شاہ خود شاہِ شطرنج تھا جس کی حکومت قلعے کے اندر محدود تھی اور اس کی آمدنی قلعہ والوں کے لیے بھی مکتفی نہ تھی۔ ابھی یہ زمانہ نہ تھا کہ عوام کی قدر شناسی، حکومت کی بے توجہی، بے بسی اور بے بضاعتی کی تلافی کر سکتی۔ غالبؔ اپنے آپ کو فارسی کا شاعر سمجھتا تھا اور فارسی کلام کی داد دینے والے اس زمانے میں بھی اُردو کے مقابلے میں بہت کم تھے۔ اس کا اُردو کلام جس نے طبع کیا، اس نے غالبؔ کو ایک نسخے کے سوا کچھ نہ دیا۔ اقبالؔ کی قدر دانی اس کی زندگی ہی میں اس قدر ہوئی کہ اس کے لیے کوئی وجہِ شکایت نہ

اپنے کلام کے متعلق غالبؔ کی پیش گوئی

تا ز دیوانم کہ سرمست سخن خواہد شدن
این مے از قحط خریداری کہن خواہد شدن

مدت دراز تک میرا کلام گلدستۂ طاقِ نسیاں بنا رہے گا۔ لیکن کیا مضائقہ ہے، جس کلام میں لطیف انداز سے بیان کیے ہوئے حقائق ہوں، فنِ لطیف کے جواہر پارے ہوں، جو کلام حکمت کا گنجینہ ہو، فطرت کا آئینہ ہو، اس کی مثال شراب کی سی ہے۔ دنیا کی اکثر چیزیں کسمپرسی میں فنا ہو جاتی ہیں۔ مرورِ ایام سے ان میں فرسودگی آجاتی ہے۔ لیکن اچھی شراب کو اگر کوئی تہ خانے میں رکھ کر مدتِ مدید تک بھول جائے تو اس کی قدر و قیمت میں اور اضافہ ہو جائے گا۔ جب کبھی کسی مے خوار کے ہاتھ لگے گی وہ اس سے سرمست ہو جائے گا۔ اکثر شعراء، حکماء، مصنفین اور صاحبانِ کمال جن کی کماحقہ قدردانی ان کی اپنی زندگی میں نہیں ہوتی، اسی سہارے پر جیتے اور خلاقی میں مصروف رہتے ہیں کہ ایک زمانہ آئے گا جب انقلاب اور ارتقا کے بعد متاخرین کی توجہ اس طرف منعطف ہو گی۔ شکایت زمانہ کے لیے مسلمان

ہونی چاہیے تھی لیکن وہ بھی کہتا ہے کہ
"من مدوے شاعر فرداستم"

عمر خیام کی رباعیات کے انگریزی ترجمے کا شاہکار فٹز جیرالڈ کا ایک غیر معمولی ادبی کارنامہ تھا۔ لیکن جس کتب فروش نے اسے طبع کرایا وہ اس کے چند نسخے بھی فروخت نہ کر سکا۔ قحط خریداری کی نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ اس نے قیمت نصف کر دی۔ پھر بھی کسی نے اسے قابلِ توجہ نہ سمجھا۔ آخر تنگ آکر اس نے بہت سے نسخے باہر سڑک کے کنارے غیر فروختہ انبار میں رکھ دیے اور قیمت ایک آنہ کر دی۔ مشہور مصور اور شاعر روزیٹی اس ڈھیر کو الٹ پلٹ کر دیکھنے لگا۔ اس کی نظر اس کتابچے پر پڑی' اُٹھا کر اسے پڑھنے لگا۔ پڑھتے پڑھتے مسرور بلکہ مسحور ہو گیا۔ وہیں پوری رباعیات پڑھ ڈالیں۔ اور اس کے بعد ایک کتاب خرید لی۔ اس نے شاعروں' ادیبوں' اور نقادوں سے اس کا تعارف کیا اور اس کا چرچا شروع ہوا۔ اس کے بعد سے آج تک اس کے بے شمار مزین اور مصور اڈیشن شائع ہو چکے ہیں اور یہ نسخے دس دس' بیس بیس پونڈ میں بکے ہیں۔ اب یہ ترجمہ ادب عالیہ میں شامل ہے اور اسے انگریزی ادب کے عالم میں بقائے دوام حاصل ہو گئی ہے۔ غالبؔ سے بھی کچھ ایسا ہی معاملہ پیش آیا اسے اپنے اُردو اور فارسی کلّیات سے کچھ نہ ملا۔ مغلوں کی بساط اُلٹ گئی' قدیم دہلی کی تہذیب' تمدّن' دولت اور علمی و فنّی ثروت غارت ہو گئی۔ تاجر انگریزوں کی حکومت کا دور آیا' جنھیں اُردو فارسی کی شاعری سے کیا لگاؤ ہو سکتا تھا' لیکن ادیبوں' شاعروں' شرح نویسوں اور نقادوں میں اس کی قدر دانی شروع ہو گئی۔ غالبؔ کو حقیقت میں حالیؔ نے یادگار غالبؔ لکھ کر روشناس کرایا۔ اس کے بعد جو اٹھا اس نے شرح لکھنی شروع کر دی۔ یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے اور امید ہے کہ آئندہ بھی جاری رہے گا۔ ان شارحین میں بعض ایسے بھی ہیں جو بہ لحاظ استعداد سخن فہمی سے کوسوں دور ہیں۔ ایک صاحب نے انگریزی میں غالبؔ پر کتاب لکھ ڈالی۔ وہ نہ غالبؔ کو سمجھ سکتے تھے اور نہ اُردو یا فارسی شاعری سے انھیں دور کا علاقہ تھا۔ کسی نے غالبؔ کو آسمان پر چڑھا دیا۔ کسی نے طیش میں آکر محض جہالت سے اسے زمین پر پٹک

دیا۔ غالبؔ اس کے متعلق بھی پیش گوئی کر گیا تھا کہ میرے کلام سے ایسا ہی برتاؤ ہوگا۔ قسم قسم کے لوگ اسے سمجھنے اور سمجھانے کے مدعی ہوں گے۔ شعر کو پرکھنے کے لیے ان میں مطلقاً کوئی بصیرت نہ ہوگی اور اندھے ہونے کے باوجود آئینۂ دعویٰ ہاتھ میں لیے پھریں گے کہ آؤ تمھیں اس میں غالبؔ کے کلام کے محاسن دکھائیں۔ شرحیں لکھ کر زلفِ سخن کی مشاطگی کا دعویٰ کریں گے، لیکن ان کے ہاتھ شل ہوں گے جو کنگھی نہ پکڑ سکیں۔ یہ پیش گوئی حرف بحرف پوری ہوئی:

چشمِ کور آئینۂ دعویٰ بکف خواہد گرفت

دستِ شل مشاطۂ زلفِ سخن خواہد شدن

......

جو حقیقت ابھی معرضِ وجود میں نہیں آئی، اس کے لیے حکماء صوفیہ عدم کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اور اسے زندگی کے تمام ممکنات کا سرچشمہ سمجھتے ہیں۔ انھیں معنی میں یہ لفظ استعمال کرتے ہوئے غالبؔ کہتا ہے کہ میرے ستارے کو عدم ہی میں اوجِ قبولی حاصل تھا۔ اس لیے جب میرا وجود نہ رہے گا، اس وقت زمانے میں میرے شعر کی قدر ہوگی:

کوکبم را در عدم اوجِ قبولی بودہ است

شہرتِ شعرم بہ گیتی بعدِ من خواہد شدن

گانے والے میری غزلیں محفلوں میں گایا کریں گے اور سننے والے جوش و مستی میں اپنے پیراہن چاک کر ڈالیں گے۔ قوالی میں بھی غالبؔ کی غزلیں گائی جاتی ہیں۔ اور کبھی کبھی قوالی سننے والوں کی یہی کیفیت ہوتی ہے۔ اب غالبؔ کا کلام ریڈیو پر بھی گایا جاتا ہے۔ غالبؔ کے زمانے میں مشاعروں میں تو سو دو سو حاضرین سنتے اور لطف اٹھاتے ہوں گے۔ اب سننے اور سر دھننے والوں کی تعداد بیک وقت لاکھوں تک پہنچتی ہے۔

اس سے اگلے شعر میں ایک عجیب پیش گوئی ہے:

بھی اس بارے میں کسی حد تک پوری ہوئی۔

ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری نے فرمایا کہ ہندوستان کے دو ہی الہامی صحیفے ہیں، ایک غالب کا کلام (غالباً محض مجموعہ اُردو، جس کی نسبت خود غالب کہتا ہے کہ بگذر از مجموعہ اُردو کہ بے رنگِ من است) اور دوسرے وید مقدس۔ اس رائے کو سامنے رکھنے اور زیرِ بحث لانے سے شیخ و برہمن کا وہی حال ہوگا جو غالب کہہ گیا ہے۔ اس کے بعض اشعار ان کے لیے دست گاہ ناز بن جائیں گے۔ جو کچھ ایک کے لیے محلِ افتخار ہوگا۔ وہ اسے اپنے خیال کا موید سمجھے گا۔ دوسرا اس کی شرح اور تاویل اپنے انداز میں کرے گا۔ غالب کے فارسی کلام میں صوفیانہ عقائد بہت ملتے ہیں۔ اور اس کا میلان زیادہ تر وحدتِ وجود کی طرف ہے۔ وحدت وجود کا نظریہ ہندی تصوف یعنی ویدانت میں بھی موجود ہے اور اسلامی تصوف میں بھی ایک معتد بہ حصہ ہے۔ شیخ کہے گا کہ یہ اسلامی توحید کی شرح ہے اور برہمن کہے گا نہیں اسلامی توحید میں تو شرک کی آمیزش ہے۔ غالب شنکر اچاریہ کی ادویت ویدانت پیش کر رہا ہے۔ کوئی غالب کو حیات بعد الموت کا منکر اور کافر کہے گا اور اس کے ثبوت میں اس قسم کے اشعار پیش کرے گا جس میں اس نے شوخی سے مادی جنت کو تصورِ باطل قرار دیا ہے:

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن
دل کے خوش رکھنے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

......

ستائش گر ہے زاہد اس قدر جس باغِ رضواں کا
وہ اک گلدستہ ہے ہم بیخودوں کے طاقِ نسیاں کا

یا ایک فارسی تشبیب کے مطلع میں کہتا ہے کہ جنت کا ذکر ہو رہا تھا اس کے بعد کوئے یار کا تذکرہ آگیا، تو ایسا معلوم ہوا کہ صحرا سے گزر کر لالہ زار کی طرف آگئے ہیں:

سخن ز روضۂ رضواں بکوئے یار کشد
چو جادۂ کہ ز صحرا بہ لالہ زار کشد

حرف حرم در مذاقِ فتنہ جا خواہد گرفت
دستگاہ ناز شیخ و برہمن خواہد شدن

جو لوگ جھگڑالو طبیعت رکھتے ہیں، جنھیں بحث و جدل میں خاص لطف آتا ہے، وہ میرے اشعار کو میدانِ کارزار بنائیں گے۔ میں نے غالب کا شعر علامہ اقبال کے سامنے پڑھا، فرمانے لگے دیکھو کس قدر ندرتِ خیال اور قدرتِ اظہار رکھتا ہے۔ بعض طبیعتوں میں واقعی فتنے کا مذاق ہوتا ہے۔ لیکن غالب سے پہلے کسی کو مذاقِ فتنہ کی اصطلاح نہیں سوجھی۔ جن کی فطرت میں مذاقِ فتنہ ہے وہ زندگی کے کسی بھی میدان میں ہوں، یہ مذاق پورا کرنا چاہتے ہیں۔ کہیں مال و دولت کے جھگڑے میں، کہیں سیاست میں، کہیں مذہب میں، چھوٹی بات ہو یا بڑی بات، اپنی تمام قوتیں موافقت یا مخالفت میں صرف کرنے پر آمادہ رہتے ہیں۔ اس مذاقِ فتنہ کا اظہار ادبی زندگی میں بھی کافی فساد پیدا کرتا ہے۔ خود اقبال کے کلام سے بھی یہی ہوا۔ ابھی سے اقبالیت کے بہتّر فرقے پیدا ہو گئے ہیں۔ کوئی کہتا ہے کہ وہ فلسفی اور حکیم تھا، کوئی کہتا ہے کہ وہ دینی مبلغ تھا۔ کوئی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ تبلیغ نے اس کی شعریت کو بلندی سے پستی میں گرادیا۔ دوسرا اس کی مخالفت میں کہتا ہے کہ شعر کو دینی حقائق کی پردہ کشائی کے لیے استعمال کر کے وہ عطار و سنائی اور رومی کا ہم پلہ بلکہ ان سے بلند تر ہو گیا ہے۔ کوئی اسے صوفی سمجھتا ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ اس نے تصوف ہی کے خلاف جہاد کیا ہے۔ اشتراکی بھی اس کا حوالہ دیتے ہیں۔ اور وہ اپنی بندوق اس کے کندھے پر رکھ کر چلاتے ہیں اور فاشسطی بھی اسے اپنا امام سمجھتے ہیں۔ ہندو اس کا "ہندوستان ہمارا" والا ترانہ گاتے ہیں اور مسلمان:

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

ذوق و شوق اور جوش و خروش سے الاپتے ہیں۔ کسی کو اس کے انگریزی خطبات میں الحاد کی بو آتی ہے اور کسی کو اسلامی نظریۂ حیات کی دل افروز شرح۔ غالب کے مقابلے میں اقبال کی نسبت یہ کشاکش زیادہ ہے۔ کیونکہ اقبال میں ثروتِ افکار غالب کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے اور اس نے مسائلِ حاضرہ سے ٹکر لی ہے۔ لیکن اپنے متعلق غالب کی پیش گوئی

خود غالب کی زندگی میں لوگوں نے اس کے عقائد اور مشرب کی نسبت بحثیں شروع کر دیا تھا۔ کوئی اسے دہریہ کہتا تھا۔ غالباً یہ اس کے وحدت وجود کے عقیدے کی وجہ سے ہوگا۔ حکیم الالوی شوپن ہار بھی کہتا ہے کہ وحدت وجود کا نظریہ دہریت کی شاعری ہے۔ ہمہ اوست کے معنی ہیں کہ خدا نہیں۔ کوئی اسے رافضی کہتا تھا۔ کیونکہ اس نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور اہل بیت کی نسبت جو کچھ لکھا ہے اس سے زیادہ کوئی پیدائشی شیعہ بھی نہیں لکھ سکتا۔ خود ہی ایک رباعی میں ظریفانہ انداز سے کہتا ہے کہ جن لوگوں کو مجھ سے عداوت ہے وہ مجھے دہریہ اور رافضی کہتے ہیں۔ بھلا مجھ ایسا مسائلِ تصوف بیان کرنے والا جوے خوار نہ ہوتا تو لوگ اسے ولی سمجھتے' دہریہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ اور مجھ سا ماوراء النہری ترک جو کٹر سنّی ہونے میں بدنام ہے، رافضی کس طرح ہو سکتا ہے:

جن لوگوں کو مجھ سے ہے عداوت گہری ۔۔۔ کہتے ہیں مجھے وہ رافضی اور دہری

دہری کیونکر ہو جو کہ ہووے صوفی ۔۔۔ شیعی کیونکر ہو ماوراء النہری

غالبؔ کے عقائد پر بحث ابھی تک ختم نہیں ہوئی۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسے آزاد منش شخص پر کوئی لیبل لگانا بہت دشوار ہے۔ حال ہی میں مجھ سے ایک رفیق نے بیان کیا کہ ایک صاحب ان سے فرما رہے تھے: میں دین، ایمان اور اسلام کا منکر ہو گیا تھا لیکن غالبؔ کے کلام نے مجھے دوبارہ مسلمان بنا دیا۔ اب اس کی نسبت کیا کہا جائے۔ غالبؔ خود کہتا ہے کہ مسلمانوں والی کوئی بات مجھ میں نہیں۔ ایک دن شراب نہ پی ہو تو کافر اور عمر بھر میں ایک مرتبہ نماز پڑھی ہو تو کافر۔ غدر کے بعد مسلمانوں کی پکڑ دھکڑ میں مارشل لاء کے انگریز فوجی مجسٹریٹ نے اس سے پوچھا۔ کہ "ول تم مسلمان ہو"۔ جواب دیا "حضور آدھا"۔ اس نے حیرت سے پوچھا "آدھا کیا مطلب؟" کہا کہ "شراب پیتا ہوں اور سؤر نہیں کھاتا"۔

مختلف عائد اور مختلف میلانات کے لوگوں کے لیے غالبؔ کے کلام میں مصالحہ موجود ہے۔ انتخاب کلام سے اسے جو چاہیں بنا دیں۔ کثرت سے افکار ایسے ہیں جنھیں زیرِ نظر رکھ کر عقائد و نظریاتِ حیات کا طُویلِ فتنہ برپا ہو سکتا۔ ہر شخص اپنے نظریے کی تائید میں

غالب کا کوئی شعر پڑھ دیتا ہے۔ جن لوگوں کے دل و دماغ میں وسعت اور تصورات میں پرواز ہوتی ہے، ان کے افکار میں گونا گونی پائی جاتی ہے۔ یہ لوگ ان کی زندگی کا آئینہ ہوتے ہیں جس میں سب کچھ ہے۔ ایمان کی لہریں بھی ہیں اور کفر کے گرداب بھی، خواہش کا طوفان بھی ہے اور سکون کی تلاش بھی۔ زندگی کی طرف لپکتے بھی ہیں اور اس سے فرار کی تمنا بھی پیدا ہوتی ہے۔ خدا کی مناجات بھی کرتے ہیں اور شکایت سے ذہن کو آلودہ بھی۔

آج تک یہ معلوم نہ ہو سکا کہ شیکسپیئر کا مذہب کیا تھا۔ آئینے کا کیا مذہب ہو سکتا ہے۔ جو نقش اس پر پڑتا ہے آئینہ ہنگامی طور پر اسی سے مصور ہو جاتا ہے۔ عارف رومی کے سوانح میں لکھا ہے کہ مذاقِ فتنہ رکھنے والا ایک ملّا ان کے پاس بغرض مناظرہ آیا۔ اس زمانے کے ایک بڑے شیخ الشیوخ نے اسے جدلیات کے تمام آلات سے مسلح کر کے ان کے پاس بھیجا تھا کہ جاؤ اس مدعیٔ عرفان کو خوب زک دو۔ اسے بہت پینترے سکھائے کہ اگر یہ یہ عقیدہ بیان کرے تو اسے اس اس طرح ردّ کرنا۔ اس نے آتے ہی سوال کیا آپ قبل مناظرہ پہلے یہ بتائیں کہ اسلامی فرقوں میں آپ کس فرقے سے ہیں۔ عارف رومیؒ نے جواب دیا کہ میں تو بہتر فرقوں سے متفق ہوں۔ اس قسم کا جواب ملّا کے لیے بہت انوکھا تھا۔ اب وہ اپنے سیکھے ہوئے پینترے بھول گیا اور بھنا کر بولا کہ سیدھی طرح یہ کیوں نہیں کہتے میں ملحد ہوں؟ مولانا نے جواب دیا کہ مجھے اس سے بھی اتفاق ہے۔ عارف رومیؒ کا درجہ غالبؔ جیسے شعراء سے ہزار درجے بلند ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ بعد کی صدیوں میں عارف رومیؒ سے بھی وہی سلوک ہوا جس کا ذکر غالبؔ نے اس شعر میں کیا ہے۔ بعض لوگ اسے قطب الاقطاب سمجھتے ہیں۔ اور اقبالؔ جیسا مفکر اور صاحبِ بصیرت شخص اس کی مریدی پر فخر کرتا ہے۔ لیکن کچھ ایسے بھی ہیں جو اسے کافر کہتے ہیں۔ ایک صاحب مثنوی مولانا رومؒ کے جواب میں مثنوی لکھنے بیٹھے تو فخریہ لکھتے ہیں:

ایں کلامِ صوفیانِ شوم نیست
مثنویٔ مولویٔ روم نیست

نفس صور نالہ بن گیا ہے۔ ایسے اشعار تپشِ شوق کی پیداوار ہوتے ہیں اور وہ فن برائے فن کے تحت نہیں آتے۔ ایسے ہی سخن کے متعلق وہ اُردو میں کہتا ہے کہ:

حسنِ فروغِ شمعِ سخن دور ہے اسدؔ
پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی

اور فارسی میں روح کی گہرائیوں اور سوزِ قلب سے نکلی ہوئی ایک غزل کے مقطع میں اپنی نفسی کیفیت بیان کرتا ہے:

بینی ام از گدازِ دل در جگر آتشے چو سیل
غالبؔ اگر دمِ سخن رہ بضمیرِ من بری

اے پڑھنے والے اگر شعر کہتے ہوئے تو میری اندرونی کیفیت کا معائنہ کر سکے تو دیکھے گا کہ سارا دل پگھل کر اس کا لاوا سیال کی صورت میں جگر کی طرف بہ رہا ہے۔ اسی مضمون کا ایک شعر اقبال کا ہے جس میں اس نے تمام فنونِ لطیفہ کی آفرینش کی نفسیات بیان کی ہیں۔ اور بتایا ہے کہ رنگ ہو یا چنگ ہو یا واسطہ اظہار حرف و صوت ہو:

معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

عرفیؔ نے بھی اپنی کیفیت اس شعر میں بیان کی ہے کہ:

بحفظِ گریہ مشغولم اگر بینی درونم را
زدل تا پردۂ چشمم دو شاخِ ارغواں بینی

ضبطِ جذبہ سے ظاہری بدنی کیفیت میں تو شاید کوئی نمایاں تغیر دکھائی نہ دے، لیکن اس ضبط سے چشمِ ظاہر کے بجائے چشمِ دل خون کے آنسو ٹپکاتی ہے اور دل سے پردۂ چشم تک دو خونیں لکیریں پڑ جاتی ہیں۔

غالبؔ کہتا ہے کہ جس شخص نے اس قسم کی شاعری کی ہو، وہ جب دیکھتا ہے کہ لوگ اب گہرے تاثرات سے بے تاب ہو کر شعر نہیں کہتے تو اُسے افسوس ہوتا ہے کہ شوق کی زمزمہ آفرینی اور نالہ سنجی کے بجائے اب محض صنعت اور فن رہ گیا ہے اور قلم و رقم کا پیچ و

ایک پنجابی شاعر بھی کہتا ہے کہ رومیؔ اور جامیؔ کو کافر نہ کہیں تو پھر کافر اور کیا ہوتا ہے۔ اسی غزل میں کثرت سے قنوطی اشعار ہیں۔ مطلع میں تو غالبؔ نے زمانے کی بے توجہی سے ایک دل خوش کن نتیجہ نکالا ہے کہ یہ شراب قحط خریداری سے پرانی ہو کر اور قیمتی اور سرور آور ہو جائے گی۔ لیکن بعد کے اشعار میں یاس کا پہلو غالب آگیا۔ یک بیک آس سے یاس کی طرف گریز ہے۔ پہلے کہتا ہے جب آئندہ کوئی زمانہ میرے کلام کی طرف راغب ہوگا تو اہلِ ذوق دیکھیں گے کہ میرے صفحات کی سیاہی مشکِ سُودہ اور دوات نافۂ آہوے ختن ہے۔ لیکن پھر اس کا ذہن اس طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ دورِ حاضر کے میلانات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے یہ پیش گوئی پوری ہوتی دکھائی نہیں دیتی۔ زمانہ ایسی شاعری سے روگردانی کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اگر رفتارِ زمانہ یہی رہی تو جس شاعری پر میں فخر کر رہا ہوں وہ بھٹی میں جھونک دی جائے گی۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ غالبؔ نے سخن کے جن شعبوں میں طبع آزمائی کی ہے، ان میں بہت سے ایسے ہیں جن کے لیے جدید دنیا میں کوئی مقام نہیں۔ اور نہ آئندہ توقع ہی ہو سکتی ہے کہ انکا احیاء ہوگا۔ غالبؔ نے قصائد میں بہت زور مارا ہے۔ خاقانیؔ اور عرفیؔ کا حریف بننے کی کوشش کی ہے۔ قصائد میں جھوٹی خوشامد اور دروغ بافی کا ایک طوفان نظر آتا ہے۔ اگر ان قصائد کی بعض لاجواب تشبیہیں نہ ہوتیں تو وہ سربسر شاعری کے آثار قدیمہ میں داخل ہو جاتے۔ غزلیات میں بھی مصنوعی عاشقی کے خاصے مظاہرے ہیں۔ اور صاف دکھائی دیتا ہے کہ غزل کسی حقیقی تاثر کے ماتحت نہیں کہی گئی بلکہ قافیہ پیمائی اور صنعت کی نمائش ہے۔ چونکہ غالبؔ کو فطرت نے شاعر بنایا تھا اور اس کے ساتھ حکیمانہ طبیعت ودیعت کی تھی، اس لیے ایسی غزلوں میں اچھوتے نکتے ملتے ہیں، لیکن اب زمانہ زیادہ تر اس دفتر کو دفترِ بے معنی سمجھنے لگا ہے۔ اور یہ میلان کوئی قابل تاسف نہیں۔ اچھی شاعری میں حقیقت پسندی ترقی کر رہی ہے۔ لیکن جس شخص نے اپنی فطری استعداد اس میں صرف کی ہو، اسے ضرور افسوس ہوگا کہ یہ ساری محنت اور نکتہ سنجی آخر غارت ہو جائے گی۔ غالبؔ کا کمال ان اشعار میں نظر آتا ہے جن میں واقعی اس کا شور

تم معانی کو مجروح و مصلوب کر رہا ہے:

ہے چہ می گویم اگر اینست وضعِ روزگار
دفتر اشعار باب سوختن خواہد شدن

آنکہ صور نالہ از شورِ نفس موزوں دمید
کاش دیدی کایں تپیدِ شوقِ فن خواہد شدن

کاش سنجیدی کہ بہرِ قتلِ معنی یک قلم
جلوۂ کلک و رقم دار و رسن خواہد شدن

چشمِ کور آئینہ دعویٰ بکف خواہد گرفت
دستِ شل مشاطۂ زلفِ سخن خواہد شدن

......

اصل مضمون وہ ہے جو دل و جان کا شہری ہو۔ جب وہ دل و جان میں سے پیدا نہ ہو گا تو ان کے اندر داخل بھی نہیں ہو سکتا:

ہرچہ از دل خیز د بر دل ریزد

جب یہ کیفیت نہ رہے گی تو الفاظ اور صنعتیں رہ جائیں گی، جن کا دل سے کوئی واسطہ نہ ہو گا۔ ان میں سے کوئی چیز زبان اور حلق سے نیچے نہ اترے گی۔ اگر یہ مضامین دل و جان کے شہری نہ رہیں گے تو گنوار بن کر شہرِ قلب کے حدود کے باہر ہی آوارہ پھریں گے:

شاہدِ مضمون کہ اینک شہری جان و دل است
روستا آوارۂ کام و دہن خواہد شدن

اس پیش گوئی کی غزل میں دو شعر ایسے ہیں جو انجامِ سخن سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ آنے والے زمانے کے متعلق ہیں۔ کہتا ہے کہ زمانہ جو مذہب و مشرب اور شیوہ ہائے زندگی کے متعلق بے پروا و بے نیاز دکھائی دیتا ہے، وہ آگے چل کر ان شیووں کو پرکھنا شروع کر دے گا اور بتا دے گا کہ کون سا شیوہ کتنی قدر و قیمت رکھتا ہے۔ اور انسان کی فطرت میں جو خودی نے حکومت کا میلان پیدا کر رکھا ہے، وہ فنا ہو جائے گا۔ اب گبر و مسلمان، شیخ و برہمن نے الگ الگ مخصوص ملتیں اور خلوتیں بنا رکھی ہیں، اور ہر ایک یہ سمجھتا ہے کہ خاص اسرار حیات ایسے ہیں جو ایک خاص ملت کے سینے کا گنجینہ ہیں دوسروں پر فاش نہیں ہو سکتے۔ آئندہ زمانے میں یہ بات نہ رہے گی۔ تمام ملتوں کے عقائد و شعائر ایک دوسرے پر واضح

ہو جائیں گے۔ تمام پردے اٹھ جائیں گے:

دہر بے پردا میار شیوہ ہا خواہد گرفت — داوری خون در نہاد ما و من خواہد شدن

پردہ ہا از روے کار ہمہ گر خواہد فتاد — خلوت کبر و مسلماں انجمن خواہد شدن

پیش گوئی صرف نبوت یا ولایت ہی کا حصہ نہیں، عالم عقلی بھی اس سے بہرہ اندوز ہے۔ سائنس کا سارا مدار پیش گوئی پر ہے۔ اور سائنس کے کسی نظریے کی تصدیق بھی پیش بنی کے درست ثابت ہونے پر مبنی ہے۔ مذکورۂ صدر پیش گوئیاں زیادہ تر عقل اور زمانے کی رفتار شناسی کی بنا پر کی گئیں اور ان میں سے اکثر غالبؔ کے عہد کے بعد دور حاضر میں واضح طور پر پوری ہوئیں۔

یہ حلقۂ دامِ خیال انسان کے نفس کی کیفیت نہیں بلکہ خدا کے شعور کی کیفیت ہے۔ ہستی مطلق کا رابطہ اپنے مظاہر سے اور خالق کا رشتہ مخلوق سے کس انداز کا ہے۔ اس میں تمام فلسفے ظن آرائیاں کرتے ہیں۔ کوئی خالق کے وجود کو مخلوق کے وجود سے الگ اور اس سے ماورا سمجھتا ہے۔ اور کسی کے نزدیک ان کے درمیان کوئی خلیج یا پردہ حائل نہیں۔ ظاہر اور باطن سب وہی ایک حقیقت ہے۔ لیکن اگر خالق کو مخلوق سے بالاتر نہ سمجھیں تو خیر و شر، حق و باطل سب کو خدا کی طرف منسوب کرنا پڑتا ہے۔ ایسی حالت میں پرستش کے بھی کوئی معنی نہیں رہتے۔ چنانچہ توحید کے قصیدۂ اوّل میں غالبؔ کہتا ہے کہ:

دیدہ بیرون و درون از خویشتن پُر وانگہی
پردۂ رسمِ پرستش درمیاں انداختہ

اگر عابد اور معبود ایک دوسرے سے الگ روبرو ہوں، ایک بندہ ہو ایک آقا، ایک عاجز ہو اور دوسرا فریادرس و مشکل کشا، ایک گنہگار ہو اور دوسرا بخشنہار تو دعا اور عبادت کے کچھ معنی ہوتے ہیں، لیکن اگر مانگنے والا اور جس سے مانگا جاتا ہے، ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہوں تو بندگی کی کوئی مستقل حقیقت نہیں رہتی۔ ایک حکیم نے لکھا ہے کہ وحدتِ وجود مان لینے سے انسان کو اخلاقی تعطیل حاصل ہو جاتی ہے۔ عبادت اور جزا و سزا سے چھٹی ہو جاتی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ خدا نے خود ہی اپنے ماسوا کا ایک دھوکا پیدا کیا ہے۔ حرفِ کُن سے مخلوق کو خلق کر کے سب کو دوئی کے گمان میں ڈال دیا ہے۔ اندر بھی وہی اور باہر بھی وہی۔ بیچ میں رسمِ پرستش کا ایک موہوم پردہ لٹکا دیا ہے:

اے زوہمِ غیر غوغا درجہاں انداختہ
گفتہ خود حرفے و خود را در گماں انداختہ

دیدہ بیرون و درون از خویشتن پُر وانگہی
پردۂ رسمِ پرستش درمیاں انداختہ

جزا، سزا اور آخرت

ہم نے غالبؔ کے دینی عقائد کو زیادہ ٹٹولنے کی کوشش نہیں کی۔ ایسے شخص کا مذہب دریافت کرنا کوئی آسان کام نہیں۔ لیکن اس کے فارسی کلام میں بہت زیادہ اور اُردو کلام میں مقابلتاً کم ایسے اشعار ملتے ہیں جس میں اس نے اپنا "ہمہ اوست" کا عقیدہ بیان کیا ہے۔ حالیؔ نے بھی لکھا ہے کہ غالبؔ وحدۃ الوجود کا قائل تھا۔ اکثر مسلمانوں کو وحدۃ الوجود پر یہی اعتراض رہا کہ اس میں اسلامی توحید کی صورت بدل جاتی ہے اور شریعت کا پہلو دب جاتا ہے۔ غالبؔ کے متعلق یہ دونوں باتیں درست ہیں۔ وہ خدا سے الگ آفاق کے وجود کا قائل نہیں۔ ساری موجودات کو خدا کا عالمِ خیال سمجھتا ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ:

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ
عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی
ہرچند کہیں کہ ہے، نہیں ہے

جو لوگ وحدۃ الوجود سے عملی نتائج اخذ کرتے اور سمجھتے ہیں کہ جو کچھ ہو رہا ہے وہ خدا ہی کا عمل اور خدا ہی کا خیال ہے، ان میں اکثر تمیز خیر و شر کمزور ہو جاتی ہے۔ اور [illegible] مراتب دشوار ہو جاتا ہے۔ نشاط معنوی ہو تو بھی خدا کی طرف سے ہے۔ اور فسون بابل ہو تو بھی خدا کی طرف سے۔ غالب کی ایک غزل اسی مضمون کی ہے:

نشاط معنویاں از شراب خانۂ تست

فسون بابلیاں فصلے از فسانۂ تست

دہر میں زمانوں کی تقسیم حال و ماضی و مستقبل کی تفریق انسان کی محدود نگاہی سے پیدا ہوتی ہے۔ وہ حقیقت کا تجزیہ کر کے پھر اسے کیفیتِ کل نہیں دیکھ سکتا۔ تمام زمانے خدا کے لیے ایک حال حاضر ہیں۔ یہ یونہی کہنے کی بات ہے کہ جامِ جہاں نما جمشید نے بنایا اور آئینہ سکندر کے عہد میں بنا:

بجام و آئینہ حرف جم و سکندر چیست

کہ ہرچہ رفت بہر عہد در زمانۂ تست

خدا ساری کائنات کو محیط ہے۔ دیر و حرم، کلیسا و کنشت، کعبہ و بت خانہ، سب اس کے احاطے میں ہیں۔ بت کدے میں ہوتے ہوئے بھی سر بر آستانہ خدا ہی رہتا ہے:

ہم از احاطۂ تست ایں کہ در جہاں مارا

قدم بہ بت کدہ و سر بر آستانۂ تست

فلک یا زمانہ ہم سے کچھ چھین لیتا ہے تو ہم افسوس کرنے لگتے ہیں۔ حالانکہ خدا کی کائنات میں کوئی چیز ضائع نہیں ہوتی۔ نقل مکانی یا تبدیلیٔ ہیئت کو فنا نہیں کہہ سکتے۔ سائنس کا بھی یہی نظریہ ہے کہ طبیعی قوتیں اپنی ہیئت بدلتی رہتی ہیں۔ لیکن ان میں سے کچھ مطلقاً کالعدم نہیں ہوتا۔ غالب کہتا ہے کہ اگر شعور کو حقیقت کلی سے ہم آہنگ کر لیا جائے تو پھر یہی محسوس ہوگا کہ کچھ ضائع نہیں ہوا۔ جزو کی تبدیلی سے حقیقتِ کلی میں فرق نہیں آیا۔ دنیا کو عالمِ کون و فساد کہا گیا ہے۔ لیکن انسان جسے فساد کہتا ہے، وہ بھی ایک دوسری ہیئت تکوین ہے:

[illegible]

[illegible]

آگے چل کر کہتا ہے کہ مجھے اپنے نفس میں جو کافرانہ شوخی نظر آتی ہے یہ خود میری پیدا کی ہوئی نہیں۔ اور اگر یہ جرم شمار ہو تو یہ جرم میرے واسطے نہیں لگ سکتا۔ اس بھولے مجھ سے گستاخ تند و زور توسنِ فکر میں یہ جولانی کیونکر پیدا ہو سکتی تھی۔ اگر تو خود اس پر تازیانہ نہ لگاتا؟

مرا چہ جرم گر اندیشہ آسماں پیماست

نہ تیز گامیٔ توسن ز تازیانۂ تست

یہ کائنات تیری ہی شکار گاہ ہے۔ ویسے معلوم ہوتا ہے کہ کمانِ چرخ سے تیر نکلا ہے لیکن ہر خدنگِ بلا میں تیری ہی قضا کے پر ہوتے ہیں:

کماں ز چرخ خدنگ از بلا و پَر ز قضا

خدنگ خوردۂ ایں صید گہ نشانۂ تست

(غالباً "یادگارِ غالبؔ" میں بیان کیا گیا ہے کہ اس غزل کا ایک مطبوعہ ورق غالبؔ کے احباب کی محفل میں کہیں ادھر اُدھر فرش پر پڑا تھا۔ مرزا کے احباب میں سے ایک صاحب غالبؔ کو فارسی کے اکابر اساتذہ میں شمار نہ کرتے تھے۔ غالبؔ نے ان سے فرمائش کی کہ دیکھیے یہ کسی کی غزل ہے ذرا پڑھ کر سنائیے۔ غزل لاجواب تھی۔ وہ پڑھتے گئے اور کسی قدیم شاعر کا کلام سمجھ کر داد بھی دیتے گئے۔ لیکن آخر میں الہامی طور پر یہ مقطع آگیا تو وہ اپنا سا منہ لے کر رہ گئے:

تو اے کہ محوِ سخن گسترانِ پیشینی

مباش منکرِ غالبؔ کہ در زمانۂ تُست)

جو شخص تمام مظاہرِ حیات اور تمام مذاہبِ خیال کو ایک ہی ناقابلِ تقسیم ہستی کے

بھی کہتا ہے کہ میں نے کوئی اور گناہ کبیرہ نہیں کیے۔ البتہ شراب ضرور پیتا رہا ہوں۔ لیکن میری شراب نوشی بھی کوئی شدید قسم کی نہ تھی۔ شراب کا حساب اور عذاب تو بہرام و پرویز و جمشید جیسے شوقینوں کے متعلق ہونا چاہیے۔ مجھ غریب سے کیا حساب لیتا ہے۔ قرض کی شراب پینا اور قرض خواہوں کے تقاضائے زشت سے مضطرب رہنا۔ پیالہ ہے تو شراب نہیں شراب ملی تو پیالہ ٹوٹ گیا۔ میں نے جو تھوڑی سی شراب نوشی کی ہے، وہ بھی اطمینان اور سرور سے نہیں کی۔ اسی بیان میں اپنے اخلاق کے متعلق کہتا ہے کہ میں کوئی ایسا بد اخلاق نہ تھا۔ نہ میں نے کسی کو قتل کیا نہ کسی کا مال لوٹا نہ کسی کی حق تلفی کی۔ خدا سے کہتا ہے تو جانتا ہے کہ میں کافر نہ تھا۔ خورشید پرست اور آتش پرست نہ تھا لے دے کے یہی شراب رہ گئی جس نے میری قبر میں آگ لگا دی۔ تھوڑی سی اس لیے پی لیتا تھا کہ اس سے طبیعت میں ذرا پرواز پیدا ہوتی تھی۔ لیکن یہ پرواز بھی کیا پرواز تھی، چیونٹی کی اڑان تھی۔ میری شراب خواری قابلِ عفو سمجھ۔ تو جانتا ہے کہ میں غمزدہ تھا اور شراب عارضی طور پر غم غلط کر دیتی ہے:

همانا تو دانی که کافر نیم — پرستارِ خورشید و آذر نیم
نه کشتم کسے را به اہرمنی — نه بردم زکس مایه در رہزنی
مگرے که آتش بگورم از وست — ہنگامه پر وازِ مورم از وست
من اندوہگین و مے لذہ ربای — چه می کردم اے بنده پرور خدای
حسابِ مے و رامش و رنگ و بوی — زجمشید و بہرامِ و پرویز جوی
که از باده تا چہره افروختند — دل دشمن و چشم بد سوختند
نه از من که از تابِ مے گاه گاه — بدریوزه رُخ کرده باشم سیاه
نه بستاں سرائے نه مے خانۂ — نه دستاں سرائے نه جانانۂ
نه رقصِ پری پیکراں بر بساط — نه غوغای را مشگراں در رباط
شبانگه به مے رہنمونم شدے — سحرگه طلبگار خونم شدے

تمنائے معشوقه باده نوش
تقاضائے بے ہودۂ مے فروش

مظاہر سمجھے اور کسی جزو کی حقیقت کو کل سے الگ موجود سمجھنے کا قائل نہ ہو، ایسا شخص موحد تو ہو سکتا ہے لیکن اس کے لیے رسمی عبادت دشوار ہو جائے گی۔ وہ یہ جانتا ہے کہ عبادت گزار کو ضرور فائدہ پہنچتا ہے، لیکن اس کی طبیعت اس طرف نہیں آتی:

جانتا ہوں ثوابِ طاعت و زہد
پر طبیعت ادھر نہیں آتی

کبھی کہتا ہے کہ رموزِ دین میں اچھی طرح نہیں سمجھ سکتا، کیونکہ میری فطرت عجمی ہے۔ اور دین و کیش عربی۔ اشارہ اس طرف کرتا ہے کہ دینِ اسلام کے شرعی عناصر میں بہت سی باتیں عربوں کی فطرت کے مطابق 'ان کے حالات کی بہتری اور مزاج کی اصلاح کے لیے درج کی گئی تھیں۔ یہ درست ہے کہ ہر دین کسی قدر اپنے معاصرانہ حالات کا آئینہ ہوتا اور ایک خاص ماحول سے تعلق رکھتا ہے۔ اگرچہ یہ بھی حقیقت ہے کہ ہر سچے اور بلند مذہب میں ابدی حقائق بھی ہوتے ہیں، جو زمان و مکان اور مزاج اقوام و ملل کے حدود و قیود سے بالاتر ہیں۔ غالبؔ کے ہاں یہ عذر کسی حد تک درست ہے لیکن اس میں بہانہ سازی کا بھی شائبہ ہے:

رموزِ دیں نشناسم درست و معذورم
نہادِ من عجمی و طریقِ من عربی ست

ساتھ ہی عابدوں اور زاہدوں پر چوٹ ہے کہ اگرچہ شراب نوشی خلاف شرع نبیؐ ہے اور کوئی مستحسن چیز نہیں بلکہ اسے ایک بلا سمجھیے لیکن باطن کی لطافت سے خالی زاہدوں کا ہم پیالہ و ہم نوالہ ہونا اس سے بھی بڑی آفت ہے۔ یعنی میں نے دو بلاؤں میں سے مقابلتاً کم ضرر رساں بلا اور شر کو اختیار کیا۔ اسی قسم کا شعر اقبالؔ کی ابتدائی شاعری میں ملتا ہے:

زاہد ثبوت لائے جو مے کے جواز میں
اقبالؔ کو یہ ضد ہے کہ پینا بھی چھوڑ دے

غالبؔ سے شراب نہ چھوٹ سکی 'قیامت کو دربارِ الٰہی میں اپنا بیان دیتے ہوئے

[illegible] سے مرا [illegible] رہی [illegible]
ہر غالب [illegible] سے [illegible] مرا [illegible] رہی

یہی حال غالب کا ہے۔ وہ اپنے آپ کو گنہگار سمجھتا ہے کافر نہیں سمجھتا

حد چاہیے سزا میں عقوبت کے واسطے
آخر گناہگار ہوں، کافر نہیں ہوں میں

محشر کی عدالت میں غالب کا بیان بھی شکایت سے لبریز ہے۔ اس کی زندگی ایسی تلخی میں گزری کہ وہ اسے عذاب جہنم سے بدتر سمجھتا تھا۔ چنانچہ ایک مقطع میں کہتا ہے میں اس سے نہیں ڈرتا کہ اس دنیا سے گزر جانے کے بعد مجھے جہنم میں ڈال دیں۔ مجھے تو اس سے ڈر لگتا ہے کہ کہیں آگے بھی اسی قسم کی جانکاہ زندگی کا اعادہ نہ ہو جائے:

زاں نمی ترسم کہ گردد قعر دوزخ جائے من
وائے گر باشد ہمیں امروز من فردائے من

اس کا بیان شکایتوں اور حسرتوں کا طومار ہے۔ بسا نو بہار اس بسا روز بار اس ایسے گزرے کہ میرا سفالینہ جام میراے کا پیالہ شراب سے خالی رہا۔ باہر بہار آئی ہے اور میں فکر روزگار اور غمِ برگ و ساز میں سر نیچے کیے بیٹھا ہوں۔ گھر کا دروازہ کھلا رکھتا ہوں کہ اس میں کوئی سامان ہی نہیں جو کسی چور کے لیے باعثِ کشش ہو۔ دامن زیرِ پا حجرے میں مغموم بیٹھا ہوں۔ میرا عیش بس رقصِ بسمل ہی کا عیش تھا۔ ایک چیز میسّر آئی تو اس کا لازمہ جو دوسری چیز تھی، جس کے بغیر وہ بے کار تھی دستیاب نہ ہوئی:

اگر تافتم رشتہ، گوہر شکست
وگر یافتم بادہ، ساغر شکست

میری آلودۂ شراب گدڑی کو کیا دیکھتا ہے، اس کے اندر حسرتوں اور انگڑائیوں سے فرسودہ اور خستہ جسم ہے۔ اسے دیکھ کہ کس قدر قابل رحم ہے:

شراب خوری کے متعلق اس کا یہ عقیدہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شراب کو ہر شخص کے لیے ہر حالت میں ممنوع قرار دیا معاشرتی مصلحت کے لیے ہے۔ شریعت نے اسی میں مصلحت سمجھی کہ عاقل اور ناداں سب کے لیے اسے یک قلم حرام کر دیا جائے۔ قانون ملک کے مصالحِ عامہ کو مدِ نظر رکھ کر وضع کیا جاتا ہے۔ اگرچہ بعض حالات میں بعض افراد کو اس سے فائدے کے بجائے نقصان پہنچ سکتا ہے۔ شریعت کے بہت سے قوانین عوام کی نادانی اور خود غرضی کے پیشِ نظر بنائے گئے ہیں:

از ے ترا ہر آئینہ پرہیز گفتہ اند
آرے دروغِ مصلحت آمیز گفتہ اند

علامہ اقبالؔ ایک روز شیخ محی الدین شیخ اکبر کے خلاف برہم ہو کر مجھ سے فرمانے لگے کہ دیکھو بعض صوفیہ شریعت کے بارے میں کس قدر گستاخانہ کلمے استعمال کرتے ہیں۔ شیخ اکبر شریعت کو دروغِ مصلحت آمیز بتاتے ہیں۔ میں اس کی تحقیق نہیں کر سکا کہ شیخ اکبر نے یہ بات کہاں لکھی ہے۔ بہر حال ضرور لکھی ہو گی۔ اقبالؔ یونہی اپنے دل سے تو یہ بات نہ تراش سکتے تھے۔ ممکن ہے شیخ اکبر کا یہ قول غالبؔ کی بھی نظر سے گزرا ہو۔ اور اس نے اسے اپنی شراب نوشی کے جواز میں استعمال کر لیا ہو۔

غالبؔ کا حال عمر خیامؔ سے بہت مماثلت رکھتا ہے۔ عمر خیامؔ کو مغربیوں نے تو کافر، ملحد اور لذت پرست سمجھ کر اس کی قدر دانی کی لیکن مسلمانوں نے اسے کبھی کافر نہ سمجھا۔ ایک انگریز مصنف نے اہلِ فرنگ کے اس عام خیال کی تردید کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خیامؔ کو دہریہ اور منکر خدا کیونکر کہہ سکتے ہیں۔ وہ لاادری ضرور ہے۔ اور اسے یہ یقین ہے کہ اسرار ازل کی گرہ حکمت سے نہیں کھل سکتی۔ بہت سی رباعیوں میں اسی لاادریت اور لاعلمی کا اظہار کیا گیا ہے۔ لیکن رباعیوں میں بہت سی ایسی ہیں جن میں وہ خدا سے فطرت کی الجھنوں کے متعلق شکایت کرتا ہے۔ اگر وہ خدا کی ہستی ہی کا منکر تھا، تو شکایت کس موہوم ذات سے کر رہا تھا۔ گستاخانہ شکایت بھی کرتا ہے تو خدا کو مخاطب کر کے اور ربی کہہ کر کرتا ہے:

چو خواہی زدلق ے آلود من
ہمیں جسم خمیازہ فرسود من

ہمسائے ہمدرد اور موافق نہ ملے۔ اور یہ بے کسی دیکھ کر سرمایہ ایسوں سے طلب کرتا رہا ہوں جو خود نادار اور بے مایہ تھے۔ کمینوں کے احسان سے سر زمین پر رکھے ہوئے اور حقیر انسانوں کی قدم بوسی کرتے ہوئے لب چاک چاک۔ تو ہی قادر اور کفیلِ رزق تھا لیکن مجھے تو تو نے ایک طرف بے برگ و نوا رکھا اور دوسری طرف دل کو ہوا و ہوس کا شکار بنا دیا۔ مجھ ایسے باکمال شاعر کو جو طالبؔ، کلیمؔ، عرفیؔ اور خاقانیؔ سے کسی طرح کم نہ تھا، کوئی ایسا بادشاہ میسر نہ آیا جو مجھے اشرفیوں سے لدا ہوا ہاتھی بخش دیتا کہ جب میں اس ہاتھی پر سوار ڈیوڑھی میں سے باہر سڑک پر نکلتا تو گداؤں پر اشرفیاں لٹاتا جاتا۔ اس بیان میں غالبؔ نے اپنی خواہشات اور محرومی کا صحیح نقشہ کھینچا ہے۔ میدانِ حشر میں بھی وہ اپنی خواہشات کو ناجائز نہیں سمجھتا۔ لیکن خواہشیں پیدا کرنا پھر اُنھیں پورا کرنے کے سامان مہیا نہ کرنے کا الزام خدا پر لگاتا ہے۔ وہاں بھی اپنی رندانہ خواہشیں نہیں چھپاتا اور ہوس کو ہوس سمجھ کر اس سے تائب نہیں۔ دنیا میں اپنے حرمان کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

نہ نازک نگارے کہ نازش کشم — بہر بوسہ زلفِ درازش کشم
بداں عمر ناخوش کہ من داشتم — زجاں خار در پیرہن داشتم

ان ہوسوں اور حسرتوں کا طوفان اب بھی اپنے دل کے اندر موجزن پاتا ہوں اور دل کا نالۂ خونیں اب بھی مجھے سنائی دے رہا ہے:

چو دل زیں ہوس ہا بجوش آیدے — زدل بانگِ خونم بگوش آیدے
ہنوزم ہماں دل بجوش اندر است — زدل بانگِ خونم بگوش اندر ست

اس سے آگے بہشت پر تنقید کرتا ہے کہ اگر ہوسیں اسی قسم کی رہیں، جو میرے سینے میں ہیں، تو وہ جنت میں بھی پوری ہوتی معلوم نہیں ہوتیں، اس پاک مے خانۂ بے خروش میں ہم جیسے رندوں کی خواہشیں پوری نہیں ہو سکتیں:

دراں پاک مے خانۂ بے خروش | چہ گنجائی شورش نائی و نوش
سیہ مستی ابر و باراں کجا | خزاں چوں نباشد بہاراں کجا
اگر حور در دل خیالش کہ چہ | غم ہجر و ذوق وصالش کہ چہ
چہ منت نہد ناشناسا نگار | چہ لذت دہد وصل بے انتظار

ازیں ہا کہ پیوستہ مے خواست دل
ہنوزم ہماں حسرت آلاست دل

غالبؔ کے اسی مضمون کے کچھ اشعار اُردو میں بھی ہیں:

ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی ملے داد
یارب اگر ان کردہ گناہوں کی سزا ہے

آتا ہے داغِ حسرت دل کا شمار یاد
مجھ سے مرے گنہ کا حساب اے خدا نہ مانگ

گناہ اتنے نہ نکلیں گے جتنی حسرتیں:

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

اس حسرت کے مضمون کو اپنی خواہشیں گن چکنے کے بعد اس بیان میں بھی دہرایا ہے کہ اگر حساب ہی لینا ہے تو گناہوں اور حسرتوں دونوں کا حساب لے۔ گناہ میرے ذمے اور خواہش پیدا کر کے اسے پورا نہ کرنے سے جو حسرت پیدا ہوئی، وہ تیرے ذمے۔ ایک پلڑے میں گناہ ڈالتا جا اور دوسرے میں نیکیاں، جو شاید بہت کم وزن ہوں بلکہ حسرتیں ڈال کر پھر تول اور دیکھ کہ ہر جرم کے مقابلے میں ایک حسرت ہے یا نہیں بلکہ گمان غالب ہے کہ حسرتوں کی تعداد اور ان کا وزن زیادہ ہوگا اور گناہوں کا بوجھ مقابلتاً کم۔ تو عادل ہے اب خود ہی فیصلہ کر لے کہ ایسی حالت میں انصاف کا کیا تقاضا ہے۔ مجھ ایسے مظلوم سے گناہوں کی

طوفانِ آرزو

اکثر حکما اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ زندگی بلکہ ساری ہستی آرزو کی پیداوار ہے۔ مہاتما بدھ نے جب انفس و آفاق کی زندگی اور وجود کا گہرا مطالعہ کیا اور نفس کی گہرائیوں میں غوطے لگائے تو وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ ساری کائنات مصائب سے لبریز ہے۔ اخلاقیات اور مذاہب میں علامات کا علاج تجویز کیا جاتا ہے، لیکن علتِ مرض کی بیخ کنی نہیں ہوتی۔ ہر علاج محض سرسری اور ہنگامی ہوتا ہے۔ آرزو پوری نہ ہو تو انسان مایوس اور مضطرب ہو جاتا ہے۔ اور پوری ہو جائے تو عین کامیابی کے لمحے میں اس کی لذت جاتی رہتی ہے۔ نفس کے ہاتھ میں خاکستر کی ایک مٹھی کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ ایک آرزو پوری ہوتے ہی دوسری آرزوؤں کو جنم دیتی ہے۔ پھر وہی ہوس، وہی اضطراب اور وہی جدوجہد شروع ہو جاتی ہے۔ اسی لیے قدرت کے کارخانے میں کہیں سکون نہیں۔ نہ ظاہر میں نہ باطن میں۔ زندگی دانتوں کے درد سے مشابہ ہے اور دانتوں کی بیماری میں یہی نسخہ مجرب ہے کہ علاجِ دنداں اخراجِ دنداں۔ ساری زندگی جڑ سے اکھاڑ دینی چاہیے۔ زندگی کی بیخ آرزو ہے، لہذا آرزوؤں کا قلع

پرسش کرے گا تو رگ دل کی کاوش سے خون کی ندیاں بہہ نکلیں گی۔ ایسی حالت میں عذاب و گزند کے بجائے تلافی کا مستحق ہوں:

چو پرسش رگے را بکاود ز دل
دو صد دجلہ خونم تراود ز دل

بہر جرم کز روے دفتر رسد
ز من حسرتے در برابر رسد

بفرمای کایں داوری چوں بود
کہ از جرمِ من حسرت افزوں بود

ہر آئینہ ہچوں منے را بہ بند
تلافی فرا خور بود نے گزند

....

اندراں روز کہ پرسش رود از ہرچہ گزشت
کاش باما سخن از حسرتِ ما نیز کنند

ہم حسرتوں کو چھوڑتے ہیں تو پاداش سے قطع نظر کر۔ میں رندِ ناپارسا ضرور تھا۔ میرے فکر میں بھی ٹیڑھاپن تھا۔ ظاہر میں میں مسلمان دکھائی دیتا تھا لیکن طریقِ زندگی میں انداز کبرانہ تھا۔ پھر بھی تیری نازل کی ہوئی کتاب مقدس کو مانتا تھا اور تیرے دانشور نبی کا ہوا خواہ تھا۔ بہر حال کافرتہ تھا اس لیے رہائی کا حکم ہونا چاہیے:

کہ البتہ ایں رندِ ناپارسا
کج اندیشہ گبر مسلماں نما

....

لیکن ان ادیان میں یہ ہے کہ موت سے بھی نجات حاصل نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے ذوقؔ کے سارے کلام میں غالبؔ کو یہی ایک شعر پسند آیا:

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے
مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

یہ کہ خودی کا مطلقاً صفایا ہونا چاہیے۔ سب سے بڑا بُت انسان کا اپنا وجود ہے۔ جب تک اس بُت کو پاش پاش نہ کیا جائے مقصودِ حیات حاصل نہیں ہو سکتا:

گو لاکھ سبک دست ہوئے بت شکنی میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہے سنگِ گراں اور

لیکن غالبؔ اپنی طبیعت کا تضاد رفع نہ کر سکا۔ نظریاتی لحاظ سے وہ وحدتِ وجود کا قائل ہے اور ساری ہستی کو خواب و خیال کہتا ہے۔ خواہ وہ خدا ہی کا خواب و خیال ہو:

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ
عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

ایک اور فارسی شاعر بھی اسی انداز میں ساری ہستی کو انسانی نفوس کے ساتھ خدا کا خواب کہتا ہے۔ جب تک خدا یہ خواب دیکھ رہا ہے، ہم بھی موجود معلوم ہوتے ہیں اور سارا عالم صُور و مظاہر بھی ہست دکھائی دیتا ہے۔ اگر خدا بیدار ہو جائے اور ازلی نیند سے چونک پڑے، تو نہ کائنات رہے نہ ہم:

تا تو ہستی خدائے در خواب است
تو نہ مانی چو او شود بیدار

(معلوم نہیں کس کا شعر ہے۔ راقم الحروف نے علامہ اقبالؔ سے سنا تھا)

غالبؔ کے کلام میں کچھ نظریات ہیں، کچھ ذاتی میلانات' جذبات اور تاثرات۔ ہستی کو نمودِ بے بود کہنا زیادہ تر ایک عقلی نظریہ ہے۔ لیکن شاعر کا سرمایہ عقلی نظریات نہیں بلکہ تاثرات اور جذبات ہوتے ہیں۔ خود ان سے بھی نظریات پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ کوئی

تع ہونا چاہیے اسی فلسفہ حیات نے ہر جگہ فرار اور گریز کی تلقین کی اور اسی سے شرق و غرب میں رہبانیت پیدا ہوئی۔ ابتدائی عیسائیت بھی رہبانیت تھی۔ اور بدھ مت بھی اصل میں رہبانیت ہی کی تعلیم دیتا تھا۔ عام ہندو فلسفہ بھی اس نتیجے پر پہنچ تھا کہ کسی قسم کے اعمال سے نجات نہیں ہو سکتی۔ اصل نجات زندگی سے چھٹکارا حاصل کرنے کا نام ہے۔ ہر عمل نیک ہو یا بد، لازماً اپنا نتیجہ پیدا کرتا ہے اور اواگون میں یہ نتیجہ نئے جنم پر نئے روپ سے نمایاں ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ ازلی اور لامتناہی ہے۔ طریق نجات فقط یہی ہے کہ گیان سے آدمی اس چکر میں سے نکل جائے۔ نفس میں انفرادیت اور خودی بھی تمناؤں اور اعمال سے پیدا ہوتی ہے۔ جب تمنائیں اور اعمال نہ رہیں گے تو خودی بھی سوخت ہو جائے گی اور بس ایک نرگن بے صفات و تعینات حقیقت رہ جائے گی۔ کائنات انسانی مع نفوس مایا ہی مایا یا سیمیا ہے۔ فقط گیان سے یہ فریبِ ادراک دور ہو سکتا ہے۔ مسلمانوں میں تصوف کے راستے سے اس قسم کے نظریات دخل پا گئے تھے۔ بیدلؔ میں اس قسم کا ویدانتی تصوف جا بجا ملتا ہے:

صورتِ وہمی بہ ہستی متہم داریم ما

چوں حباب آئینہ بر طاقِ عدم داریم ما

یہ امر بحث طلب ہے کہ یہ غیر اسلامی زاویۂ نگاہ جو ہستی کو باطل اور نفسِ انسانی کو دھوکا قرار دیتا ہے، مسلمانوں میں غیر اسلامی راستوں سے آیا۔ جس قسم کے حالات اور نفسیات نے یہ زاویۂ نگاہ اور اقوام میں پیدا کیا تھا، اسی کے مماثل تاریخ کی منطق نے ان میں بھی اس قسم کے افکار پیدا کیے۔ یہ افکار غالبؔ میں بھی ملتے ہیں۔ اس کے اُردو اور فارسی کلام میں کثرت سے اشعار ملتے ہیں، جو یہی نظریہ پیش کرتے ہیں۔ دیکھیے بدھ مت والا اور ویدانتی اس سے زیادہ کیا کہے گا:

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی

ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں

موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

آرزومند ہوں۔ مال مقصود نہیں اپنی اور دوسروں کی پیاس بجھانے اور ضروریات کے رفع کرنے کا ذریعہ ہے۔ اگر غیب کے خزانے بھی میرے ہاتھ آجائیں اور میری پیاس رفع نہ ہو، تو اس سے کیا فائدہ۔ بادۂ ناب میسر نہ آئے تو پرویز کے سات خزانے دو جو کے برابر قیمت نہیں رکھتے۔ باغ میں کنج عافیت مل جائے یا اغیار سے دروازہ بند کر کے اطمینان سے گھر میں خلوت گزیں ہوں۔ نہ فرش پر خس و خاشاک ہوں اور نہ دل میں گردِ ملال۔ اس گوشۂ عافیت میں کبھی بے خودی طاری ہو اور کبھی ہوشیاری کا غلبہ ہو۔ کبھی غزل لکھوں اور کبھی قصیدہ انشا کروں۔ لیکن فطرت کا تقاضا اسی پر ختم نہیں ہو جاتا۔ اسرارِ ازل کا بھی جویا ہوں، حکمت پسند بھی ہوں۔ دن تو چمن میں سخن آرائی اور نکتہ سنجی سے گزارنا چاہتا ہوں۔ اور رات کو عقل کی شمع سامنے رکھ کر حکمت سے نور حاصل کرنا چاہتا ہوں:

از تو گیرم بہ گدائی زر و پاشم بر خلق — گوئی از جودِ تو آموختہ ام بذل و نوال
فی المثل گر بودم دست بہ گنجینۂ غیب — چوں شوم تشنہ بخشم بہ دمے آبِ زلال
ہفت گنجینۂ پرویز نہ سنجم بہ دو جو — تشنہ بادۂ نابم نہ گدا پیشہ مال
آنچہ می خواہم ازیں توطیہ دانی چہ بود — کنجے از باغ و خمے از مے و جامے ز سفال
بستہ برغیر درِ کلبہ و بر نظم طراز — رُفتہ از زاویہ خاشاک و ز دل گردِ ملال
گہ دراں گوشہ ز خود رفتہ و گاہی ہشیار — گہ در اندیشہ غزل سنج و گہے مدح سگال
گہ ز اسرارِ ازل یافتہ در سینہ نشاں — گہ ز آثارِ خرد ریختہ بر صفحہ لآل
تابود روز بہر سو کہ فتد سایہ بخاک — جاگزینم بکنارِ چمن و پائے نہال
چوں شود شام نہم شمعِ فروزندہ بہ پیش
از درخشندگیٔ جوہرِ عقلِ فعال

حافظ شیرازی کے ہاں بھی اسی قسم کی خواہشیں ملتی ہیں اور وہ ان خواہشوں کو اپنے تصوف کے منافی نہیں سمجھتا:

فراغتے و کتابے و گوشۂ چمنے
دو یارِ زیرک و از بادۂ کہن دو منے

عمل اپنے میلانات اور طبیعت پر چھائے ہوئے جذبات کو مطلقاً نامعقول نہیں سمجھتا اور کسی نہ کسی طرح انہیں بھی عقائد، اصول اور معقولات کے تحت میں لانا چاہتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ غالب نے غم واندوہ کی کیفیت نفسی میں سے کیا کیا نکات پیدا کیے ہیں۔ اسی طرح وحدت وجود، جس کا غالب دلدادہ ہے، ایک عقلی نظریہ ہے۔ تاثرات کے عالم میں یہ وحدت ایک قسم کی دوئی میں منقسم ہو جاتی ہے۔ مناجات میں کہنے والا حاضر اور سننے والا سمیع وعلیم ایک نہیں رہ سکتے' غالب کے اپنے تاثرات اور جذبات میں سے جو فلسفہ پیدا ہوتا ہے، وہ اس فلسفے سے الگ ہے جو محض عقلی نظریات کی پیداوار ہو:

گر تجھ کو ہے یقینِ اجابت دعا نہ مانگ

یعنی بغیر یک دلِ بے مدعا نہ مانگ

یہ شعر نظریاتی ہے اور اس شاعر کا ہے جو دوسری جگہ ہدایت کرتا ہے کہ کبھی انجمن آرزو سے باہر قدم نہ رکھنا چاہیے۔ شراب اگر نہ ملے تو اس کی آرزو اور انتظار ہی سہی۔ حقیقت یہ ہے کہ غالب آرزوؤں کا بندہ ہے اور اس کی آرزوئیں اسفل سے اعلیٰ تک اپنے اندر ایک بو قلمونی رکھتی ہیں۔ زیادہ تر لذت طلبی، رنگینی اور رندی کی خواہشیں ملیں گی۔ لیکن کہیں کہیں اوپر اٹھتی ہوئی ولایت کا دامن چھو آئیں گی۔ قطعہ ۴۱ میں فتح الملک کے قصیدے میں اپنی آرزوئیں بیان کرتا ہے، جو ہوس سے بلند تر نہیں ہوتیں۔ مال کا آرزومند ہے تاکہ شراب وکباب فراغت سے حاصل ہوں۔ اور غزل وقصیدہ کے لیے فرصت میسّر ہو لیکن ساتھ ہی یہ آرزو بھی لگی ہوئی ہے کہ اسرار ازل کی گرہ کشائی بھی کروں اور عقلِ فعاّل کے فیضان سے بہرہ اندوز ہوں۔ چند اشعار میں اپنی خواہشوں کی پوری فہرست پیش کر دی ہے:

از تو گیرم بگدائی زر و پاشم بر خلق

گوئی از جودِ تو آموختہ ام بذل و نوال

کہتا ہے کہ میں مال کو مال کی خاطر نہیں چاہتا، یہ تو احمقوں اور بخیلوں کا شیوہ ہے۔ ایک طرف اس سے اپنی تشنگی رفع کرنا چاہتا ہوں اور دوسری طرف بذل ونوال اور سخاوت کا

مے دو سالہ و محبوب چار دہ سالہ

ہمیں بس است مرا صحبت صغیر و کبیر

نظری لحاظ سے غالب ہستی کو نیستی کے برابر سمجھتا ہے۔ لیکن جب اس کا شباب کشائی کرتا ہے، تو کہتا ہے کہ اگر محرمیٔ ذات نہ ہو تو بھی لطفِ صفات کیا کم ہے۔ بہار کو اگر قرار نہیں تو بھی اس سے رُوگردانی کرنا کفرانِ نعمت ہے۔ معشوق کے دل میں عاشق سے اُلفت نہیں تو بھی خود عشق ایک دلچسپ کیفیت ہے، خواہ اس سے کوئی اور مقصود حاصل نہ ہو۔ ہستی کی بے ثباتی سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہنگامی طور پر بھی اس سے لطف نہ اٹھایا جائے:

نہیں بہار کو فرصت نہ ہو، بہار تو ہے

طراوتِ چمن و خوبیٔ ہوا کہیے

اقبالؔ نے بھی "اسرارِ خودی" میں اپنا فلسفہ آرزو بیان کیا ہے۔ خودی کا قیام آرزو کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ شعاع آرزو نہ ہو تو زندگی کی شمع بجھ کر رہ جائے:

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم

از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

اسی ضمن میں اقبالؔ اپنے فلسفۂ ارتقا میں کہتا ہے کہ آرزو ہی حیات آفریں ہے۔ جسم سے آرزو پیدا نہیں ہوتی بلکہ جسم اور اس کے اعضا خود آرزو کی تشفی کے آلات و ذرائع ہیں:

کبک پا از شوخیٔ رفتار یافت

بلبل از ذوقِ نوا منقار یافت

یہ وہ مضمون ہے جسے عارف رومیؒ نے مثنوی کے ایک شعر میں بیان کیا ہے کہ قالبِ انسانی نفسِ انسانی کی تمناؤں کی پیداوار ہے۔ اور اشیا میں جو صفات محسوس ہوتی ہیں وہ بھی آرزوے نفس کی پیداوار ہیں:

قالب از ماہست شد نے ما ازو

بادہ از ما مست شد نے ما ازو

زندگی میں آرزوؤں کی تنظیم اور توسیع ہونی چاہیے

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا

ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیٔ داماں بھی ہے

غالبؔ بھی کہتا ہے کہ قناعت کوئی علاج نہیں۔ بلکہ تنگیٔ دامن کو رفع کرنے کی ضرورت ہے۔ اس ضمن میں غالبؔ نے ایک لطیف حکیمانہ اور صوفیانہ نکتہ بیان کیا ہے۔ کہتا ہے کہ انسان کو آرزوئیں جذبۂ ملکیت کی وجہ سے پریشان کرتی ہیں۔ اگر قلب میں یہ وسعت پیدا کرلی جائے کہ جو نعمتیں دنیا میں موجود ہیں، ان پر قابض ہوئے بغیر ان سے لطف اٹھایا جائے تو آرزوئیں پوری بھی ہوں اور ان کی کشاکش بھی رفع ہو جائے۔ ادنیٰ درجے کی حریص طبیعتیں کسی باغ سے اسی حالت میں پورا لطف اٹھا سکتی ہیں جب قانوناً وہ اس پر قابض ہوں۔ جس شخص میں ذوقِ جمال کا فقدان ہے وہ پھولوں کو سرِ شاخ دیکھ کر ان سے لطف نہیں اٹھا سکتا۔ حسنِ گل دیکھ کر اس کی طبیعت گل چینی پر مائل ہوتی ہے، خواہ پھول کی رگِ حیات کٹ جائے لیکن وہ دامن میں ڈال لیا جائے یا اس سے کلاہ و دستار کی آرائش کی جائے۔ یہاں اقبالؔ کی ایک رباعی یاد آگئی:

گل گفت کہ بادِ نو بہارے خوشتر   یک صبحِ چمن زروزگارے خوشتر

زاں پیش کہ کس ترا بدستار زند   مُردن بہ کنارِ شاخسارے خوشتر

غالبؔ کہتا ہے کہ دنیا کی نعمتوں اور حسن و جمال پر قابض ہونے کے بجائے نفس میں یہ وسعت کیوں نہ پیدا کرلی جائے کہ ساری کائنات براہِ ذوق و شعور انسان کے دامن میں آجائے:

ہر چہ در مبدءِ فیاض بود آنِ من است

گل جدا نا شدہ از شاخ بدامانِ من است

اس شعر میں فکر و وجدان کی معراج دکھائی دیتی ہے۔ کائنات پر انسانی نفس کا قبضہ عقل و وجدان کی بدولت ہوتا ہے۔ علمائے فلکیات علم سے اجرامِ فلکیہ کو مسخر کیے ہوئے

گرمیٔ خون اور جوشِ حیات تھا اُسے تو نے تعمیرِ سیرت کے بجائے تخریبِ کردار میں صرف کیا۔ ہوس پرستی کے جنون میں تیری زندگی زلفِ بتاں کی طرح تار تار ہو گئی۔ دنیا طلبی کے دھوکوں میں پڑ کر خود اپنی نظروں سے گر گیا ہے:

در ہوسِ جاہ فرو رفتۂ — حیف کہ در چاہ فرو رفتۂ
تا پئے نیرنگِ دفن افتادۂ — از نظر خویشتن افتادۂ
بندۂ زر بودن از آہر منیست — مردِ خدا ایں چہ خدا دشمنیست
آہ ز دنیا طلبی ہائے تو — ویں ہمہ ابرام و تقاضائے تو
گرمیٔ خونت کہ ازیں بیش بود — صرفِ براندا ختنِ خویش بود

بود چہ پیچ و خمِ سودائے کار
کارِ تو چوں زلفِ بتاں تار تار

یہ ساری ہوس پرستی، دیوانگی اور جہالت تھی جس کا لازمی نتیجہ ناکامی ہوتا ہے اور اس تگ ودو سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ پیرویٔ ہوس ایک مہلک مرض ہے۔ اول تو دنیا میں انسان کی حرص کبھی پوری نہیں ہوتی۔ دنیا طلب کی آنکھوں کو یا قناعت پر کند یا خاکِ گور۔ لیکن فرض کرو کہ کچھ آرزوئیں پوری بھی ہو گئیں تو بھی حقیقت کی آنکھ کھلنے پر معلوم ہو گا کہ یہ سب کچھ نقش و نگارِ پر عنقا ہی تھا:

(یہ بھی تھی اک سیمیا کی سی نمود
صبح کو رازِ مہ و اختر کھلا)

آں ہمہ دیوانگی و جاہلی — واں ہمہ ناکامی و بے حاصلی
آں ہمہ بدمستی و تن پروری — واں ہمہ شیادی و افسونگری
آں ہمہ بیراہہ روی ہائے تو — واں ہمہ بے صرفہ دو یدنہائے تو
آں ہمہ خوں بودہ و خاک است ایں — آں مرضے بود و ہلاک است ایں

ہیں۔ نبی اور ولی کے پاس کسی چاند اور کا قبالہ نہیں ہوتا لیکن اس کا نفس افلاک سے وسیع تر ہوتا ہے اور کونین اس کے ایک گوشے میں سماجاتے ہیں۔ اس مضمون کی ایک لاجواب رباعی سرمد کی ہے۔ عام عقیدہ یہ ہے کہ نبی اکرم حضرت محمد مصطفیٰ کو خدا تک پہنچنے کے لیے افلاک کی مسافت طے کرنی پڑی، اگرچہ مکان لامحدود و زمان یک لمحہ میں طے ہو گیا لیکن بہر حال اُنھیں مع جسم افلاک سے گزرنا پڑا۔ بعض صحابہ اکرام بھی جسمانی معراج کے قائل نہ تھے لیکن یہاں یہ بحث و تحقیق مقصود نہیں۔ فقط سرمدؔ کا عقیدہ اس بارے میں بیان کیا جاتا ہے جو اپنی حکمت اور لطافت میں وجد انگیز ہے:

آں راکہ سرِ حقیقتش باور شد خود پہن تر از سپہر پہنا ور شد
ملا گوید کہ بر شد احمدؐ بہ فلک سرمدؔ گوید فلک بہ احمدؐ در شد

رازِ حیات سے آگاہ ہونے کے بعد نفس افلاک سے وسیع تر ہو جاتا ہے۔ ملا کہتا ہے کہ حضرت احمد مجتبیٰؐ سفر کر کے افلاک پر پہنچے لیکن سرمدؔ کہتے ہیں کہ یوں نہیں ہوا بلکہ افلاک اس بے کنار نفس میں سماگئے۔

غالبؔ کے ہاں یہ کشاکش آخر تک چلی جاتی ہے کہ ایک طرف ہوس دامن گیر ہے اور دوسری طرف دنیا کی آرزوؤں کو سراب سمجھنے کا میلان ہے۔ اس تضاد کے نمونے اس کے اُردو اور فارسی کلیات میں جابجا ملتے ہیں:

سراپا رہنِ عشق و ناگزیرِ اُلفتِ ہستی
عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا

ایماں مجھے روکے ہے، تو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ مرے پیچھے ہے، کلیسا مرے آگے

مثنوی رنگ و بو میں اپنی ہوس پرستی کا بہت ماتم کیا ہے۔ کہتا ہے کہ افسوس ہوس جادو نے تجھے قعرِ مذلت میں گرادیا ہے۔ بندۂ زر ہونا شیطان کی پیروی کرنا ہے۔ تجھ میں جتنی

آں چہ روش، ایں چہ ہیچ است ہاے — آں ہمہ ہیچ، ایں ہمہ ہیچ است ہاے

ہمہ شب از عمرِ تو در خواب رفت — ہمہ بہ ہیچو دلِ مہتاب رفت

ہیں کہ دریں کار گہہ ہیچ ہیچ — حاصلِ ہستیِ تو ہیچ است ہیچ

نقدِ تمنا بکف افتادہ گیر — خسروئ دست بہم دادہ گیر

اے ہمہ تن وسوسہ سود تو کو — دہر سراب است وجود تو کو

ہر چہ ازیں پردہ ہویدا ستے — نقش و نگارِ پرِ عنقا ستے

ہستیِ اشیا کہ غبارِ فناست — پردہ کشائے اثرِ سیمیاست

خلق کہ از وہم نمودیش ہست
وہمِ تو دانست کہ بودیش ہست

......

قصیدہ سوم نعت میں رندی اور ہوس پرستی کے زمانے کا ذکر کرتا ہے۔ شوق و ذوقِ بوس و کنار، فکر کی گل افشانی، قلم کی گلزار آفرینی، بساطِ زندگی کا تانا بانا رنگ و بو سے بنا ہوا، وقت میں کوثر کی روانی، بزم میں طراوتِ فردوس، مطرب کا ساز، ساقی کا ناز، مسلسل مستی و سرور، شاعری شراب، شاہد بازی، قمار بازی، کیسے سے خصومت اور کاسے سے لجاجت، راتوں کی بد مستی اور صبح کی نیند، غرض رندی و رنگینی لذّتِ جمال و کمال، سبھی کچھ حاصل تھا لیکن آخر سب کچھ حرمان میں بدل گیا۔ اب رگوں میں اتنا خون بھی نہیں کہ خون کے آنسو روسکوں۔ اب نامۂ اعمال اور دفترِ سخن میں کوئی نقش و تحریر نہیں، فقط داغ ہی داغ ہیں اور میرے جامے میں میرے اپنے تنِ نزار کے سوا کوئی تار نہیں:

شوقم جریدۂ رقمِ آرزوے بوس — ذوقم قلمروِ ہوسِ مژدۂ کنار

فکرم بجیبِ شاہدِ اندیشہ گل فشاں — کلکم بطرفِ گلشنِ نظّارہ لالہ کار

از چشم و دل نہاد مرا بود تاج و تخت — وز رنگ و بو بساطِ مرا بود پود و تار

وقتِ مرا روانیِ کوثر در آستیں — بزمِ مرا طراوتِ فردوس در کنار

ہموارہ ذوقِ مستی و لہو و سرور و سور   پیوستہ شعر و شاہد و شمع و مے و قمار

با کیسہ در خصومت و با کاسہ در لجاج   رندان پاکباز و شکرنان شاہد خوار

بد مستی شبینہ و خوابِ سحر گہی   رنگینی سفینہ و اشعارِ آبدار

اکنوں منم کہ رنگ برویم نمی رسد   تا رُخ بخون دیدہ بشویم ہزار بار

نقشم بہ نامہ نیست بجز سرنوشتِ داغ

تارم بجامہ نیست بغیر از تنِ نزار

اپنے کردار ناہنجار کے متعلق اب میری آنکھیں کھلی ہیں لیکن اپنی توتوں کو بے راہ روی میں ضائع کر چکنے کے باعث ماضی سے شرمسار اور مستقبل سے ناامید ہو گیا ہوں:

چشمم کشودہ اند بکردار ہاے من

زائندہ ناامیدم و از رفتہ شرمسار

قصیدۂ چہارم نعت و منقبت میں کہتا ہے کہ عمرِ عزیز کے چالیس سال ہو چکے ہیں۔ سرمایۂ حیات لہو و لعب میں کھو چکا ہوں' اور ایمان و عمل کی جو حالت ہے وہ ناگفتہ بہ ہے۔ اب زندگی کی شام قریب ہے۔ قافلۂ حیات بہت دور نکل گیا ہے۔ میں غم و اندوہ اور ناتوانی سے سُست رفتار ہوں' خدا کا طاعت گزار نہ ہونے پر بھی وہ کریم مجھے رزق دیے جاتا ہے۔ اس سے مجھے ایسی شرم آتی ہے کہ پانی پانی ہو جاتا ہوں۔ ابھی تک معشوقوں کے جلوے کی پوجا کرتا ہوں اور کیشِ مغاں یعنی شراب نوشی ترک نہیں کی۔ روزوں کے متعلق یہ خبر تک نہیں ہوتی کہ اب شوال ہے یا رمضان اور یہ معلوم نہیں کہ سجدہ کس طرح کیا جاتا ہے۔ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ میری فطرت ذوقِ سجدہ سے لبریز ہے تو بھی پیشانی میں سجدے کی کوئی نشانی نہیں:

از عمر چہل سالہ ہنگامہ سر آمد   سرمایہ بباز بچہ تلف گشت دکان را

روز آخر و من سست پے و قافلہ بس دور   در باختہ ام از غمِ رہ تاب و توان را

زیں روے کہ طاعت نکنم لیک خداوند   از من نبرد مایۂ آرائشِ خوان را

شوقم ہمہ راز است من و عربدہ ہرگز
سوزم ہمہ ساز است من و شکوہ مبادا

آرزوؤں کے طوفان اور زندگی میں ان کے پورا نہ ہونے کی شکایت غالبؔ نے جابجا کی ہے۔ لیکن وہ جانتا ہے کہ زندگی کا ایک ہی رُخ اور اُسے دیکھنے اور برتنے کا ایک ہی انداز نہیں۔ زندگی کے ہزار پہلو ہیں۔ رجائیت اور قنوطیت بظاہر دونوں کا سامان موجود ہے۔ ذوقؔ بھی کہتا ہے کہ دنیا کی منڈی میں ہر قسم کی جنس پہلو بہ پہلو رکھی ہے۔ لیکن (ع) "میٹھے کو یہ میٹھی ہے اور کھٹے کو ہے کھٹی"۔ غالبؔ خدا کی رحمت اور مبداء فیاض کے فیضان کا منکر نہیں۔ اس کی شکایت اسی قسم کی ہے جو بچہ ماں باپ سے کرتا ہے۔ نافہمی کی وجہ سے اسے یہ گمان ہوتا ہے کہ والدین خواہ مخواہ مجھے روک ٹوک کرتے ہیں اور میری تمام خواہشیں پوری نہیں کرتے، لیکن بچہ بھی اپنے تحت الشعور میں ماں باپ کی رحمت اور محبت کا منکر نہیں ہوتا۔ جب اس کی عقل پختہ ہوتی ہے تو خود بخود سمجھنے لگتا ہے کہ میری ہر خواہش کو پورا نہ کرنا میری بھلائی کے لیے تھا۔ ورنہ ماں باپ میں بخل نہ تھا۔ چنانچہ غالبؔ جب اس نگاہِ حقیقت رس سے زندگی کو دیکھتا ہے تو زمانے اور فطرت کو بُرا کہنے کے بجائے اس کے اندازِ عمل کی حمایت کرنے لگتا ہے۔ قصیدہ دوازدہم در منقبتِ امامِ دوازدہم کی تشبیب میں کہتا ہے کہ آئینِ دہر میں کسی کو نقصان پہنچانے کا میلان نہیں۔ ہما جیسے طائرِ لاہوتی کو جس کے سائے سے انسان خوش بخت ہو جاتے ہیں، ہڈیاں بطور غذا ملتی ہیں۔ یہ ہما کی قدر ناشناسی یا توہین نہیں غذا اس کی فطرت کے مطابق یہی مناسب ہوگی۔ گلزار میں اگر کسی درخت کو ثمر نہیں عطا ہوتا تو اس میں برگ و شگوفہ کی بہار ہوتی ہے۔ کیا ضروری ہے کہ ہر نخل کو ثمر ہی عطا ہو۔ درویش کو روٹی کم ملتی ہے، لیکن ملتی تو ہے۔ شاید کم خوری ہی اس کے تزکیۂ نفس کے لیے لازم ہے۔ کسی کے نہاں خانۂ ضمیر اور دل و دماغ میں خزینۂ سخن رکھ کر اس کی کنجی مال و جاہ کے نقصان کے ہاتھ میں دیتا ہے۔ کیا اس لیے کہ ایک عمدہ چیز عطا کر دی ہے۔ لہٰذا نفع و نقصان برابر کرنے کی غرض سے دوسری چیز چھین لی جائے؟ نہیں بلکہ اس لیے کہ زمانہ اس

ہر گہ کہ خورم ناں تنم از شرم گدازد — چندانکہ ز نو آب کشم دستہ دہاں را

در جلوہ پرستم رخ و گیسوے صنم را — در شیوہ پسندم روش و کیش مغاں را

در قاعدۂ سجدہ سراز پا نشناسم — در روزہ ز شوال ندانم رمضاں را

گیرم کہ نہادم بود از سجدہ لبالب

اے واے گراز ناصیہ جویند نشاں را

غالبؔ کے نزدیک زندگی کا سرچشمہ عشق یا شوق ہے "شوقِ عناں گسیختہ دریا کہیں جسے"۔ لیکن عشق غلط انگاری اور غلط روی سے ہوس اور پروانۂ دل مگس بن جاتا ہے۔ زندگی کا سارا کاروبار تمنا اور شوق کی بدولت ہے۔ مے و نغمہ اگر حرام بھی ہوں تو بھی شوق اس طرف کھینچ لے جاتا ہے۔ لیکن یہی شوق اگر نعرہ توحید میں تبدیل ہو جائے تو دار پر پایۂ منصور کو بلند کرتا ہے۔ فرہاد کے رگ و پے میں سرایت کرتا ہے تو وہ سختی سے مرنے پر تیار ہوتا ہے۔ اور قیس بادیہ پیمائی کو کوئی ناقابل برداشت مصیبت نہیں سمجھتا۔ شوق ہی نے میری طبیعت کے آئینے کو بھی جلا دی ہے، شوق ہی نے مجھے سخن سنج بنایا ہے۔ لیکن جس شوق کا میں ذکر کر رہا ہوں، جو حسن و عشق اور سخن کا پروردگار ہے، اس کی کیفیت آسانی سے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ وہ ایک راز ہے جس پر بحث و جدل کی گنجائش نہیں' لہٰذا اس کی حقیقت کے متعلق میں ہرگز کسی سے جھگڑا نہیں کرتا۔ میرا ساز سوزِ دل کا ہے۔ اس کی آواز میں شکایت کا شائبہ تک نہیں:

نظارۂ خوباں و مے و نغمہ حرامست — دیدیم و شنیدیم سمعنا و اطعنا

با ایں ہمہ ہر جاکند آہنگِ خرابی — سرگرمیٔ شوقے کہ بود حوصلہ فرسا

با نغمۂ مطرب نتواں شد متعصب — از جلوۂ ساقی نتواں کرد تبرا

شوقست کہ چو نشاۂ توحید رساند — از دار برد پایۂ منصور ببالا

شوقست کہ فرہاد ازو مُردہ بہ سختی — شوقست کہ مجنون شد ازو بادیہ پیما

شوقست کہ مرآۃِ مرا دادہ بہ صیقل — شوقست کز و طوطیٔ طبعم شدہ گویا

کی قوتیں منتشر نہیں کرنا چاہتا۔ مالی اور جسمانی نقصان و حرمان سے اچھے انسان کی توجہ زندگی کے اعلیٰ اور حقیقی اقدار کی طرف منعطف ہوتی ہے (پاتے نہیں جب راہ تو چڑھ جاتے ہیں نالے۔ رُکتی ہے مری طبع تو ہوتی ہے رواں اور۔ غالبؔ) اپنا اور دوسرے کا حرمان دیکھ کر طبیعت میں درد اور ہمدردی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور چشم پانم میں وہ بصیرت پیدا ہوتی ہے جو چشم بے نم کو میسر نہیں۔ عرفیؔ نے بھی اسی حقیقت کو حمد کے اس شعر میں بیان کیا ہے:

اے متاعِ درد در بازارِ جاں انداختہ
گوہر ہر سود درجیبِ زیاں انداختہ

غالبؔ کہتا ہے کہ بے صبری اور نافہمی سے انسان نعمتوں کی ناپائداری اور رنگِ زمانہ کی نیرنگی کا رونا روتا ہے۔ یہ حماقت کی بات ہے۔ انسان کی فطرت بہار سے اس لیے لطف اٹھاتی ہے کہ وہ خزاں کی بے برگی سے آشنا ہو چکی ہے۔ اگر زندگی کے ہر مظہر میں ثباتِ دوام ہو تو تنوع اور گوناگونی ختم ہو جائے۔ ثباتِ بے تغیر سے انسان گھبرا جائے، خواہ وہ کسی اچھی ہی کیفیت کا ثبات ہو۔ شباب کے اضطراب سے گھبرا کر انسان بچپن کی معصومی اور بے فکری کے اعادے کی تمنا کرنے لگتا ہے۔ کسی کا شعر ہے:

اسیر پنجۂ عہدِ شباب کر کے مجھے
کہاں گیا مِرا بچپن خراب کر کے مجھے

اور علامہ اقبالؔ طفولیّت کی یاد میں کہتے ہیں:

ہاں دکھا دے اے تصوّر پھر وہ صبح و شام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایّام تو

ایسی لہریں یونہی سطحِ نفس پر اٹھتی ہیں، ورنہ کون شخص حقیقت میں بچپن کی طرف عود کر کے ہمیشہ کے لیے بچہ بننا قبول کرے گا۔ اگر مجھے ایسا شاعر بذلِ مال کی دسترس نہیں رکھتا تو اس کے بدلے میں اس کے پاس سخن کا گنجِ فراواں اور عقلِ نکتہ رس موجود ہے جو وہ دوسروں پر نچھاور کر سکتا ہے۔ مال کے مقابلے میں کمال کیا کم دولت ہے۔ انسان کی ناشکری

دانم کہ آسماں بزمیں وش کار کیست | عکس است چہ جلوہ روشنی روشناں دہد
چوں جوش سپہر بہ فرماں داور است | بیداد بود آنچہ بما آسماں دہد
رنگ از گل است و سایہ زنخل و نواز مرغ | ہر جا بہار ہرچہ بود در خور آں دہد
در نشر محہ قرعہ بنام ہوا زند | در نشو سبزہ حکم بآب رواں دہد
ہر صبح باد صبح بہر عان شاخسار | سر مستی شمیم و نشاط فغاں دہد
داروز بہر زندگی آمد نہ بہر مرگ | جرم پزشک چیست اگر خستہ جاں دہد
پرویز دیر یاب شبے بود ورنہ بخت | آوارہ را براہ زشیریں نشاں دہد
فرہاد زود میر کسے بود ورنہ دہر | کامِ دلِ غریب پس از امتحاں دہد

اس مضمون کو کہ دنیا امتحان گاہ ہے، غالبؔ نے جگہ جگہ بیان کیا ہے۔ کہتا ہے کہ خدا نے کعبے کو کسی زرخیز اور سرسبز جگہ نہیں رکھا بلکہ اس کا مقام ایسا بنایا ہے کہ اس کے گرد و پیش دور دور تک صحرا ہی صحرا ہے۔ خدا امتحان کرنا چاہتا ہے کہ بے آب و گیاہ بیابان طے اور اپنی عقیدت و ہمت کا ثبوت فراہم کر کے کون یہاں پہنچتا ہے۔ پانی کی تشنگی سے وہ روح کی تشنگی جانچنا چاہتا ہے:

عیار کعبہ رواں تا نہ تشنگی گیرند
نداده اند در آں دشت راه دریا را

زندگی کی شمشیر نقصان و حرمان کے سنگِ فساں پر تیز کی جاتی ہے۔ ایام کی گردش اور اس کی رگڑ سان کے پتھر کی طرح ہے۔ تیزیٔ فکر اور تعمیر سیرت اسی کی رہینِ منت ہے:

تیزیٔ فکرِ من از تُست زگردوں چہ خطر
سختیٔ دہر شود تیغِ مرا سنگِ فساں

......

اگرچہ یاس کے مضامین غالبؔ میں جا بجا ملتے ہیں۔ لیکن اگر اس کا سارا کلام نظر امعان سے دیکھا جائے تو انسان اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ غالبؔ مصائب سے مغلوب نہیں

ہے کہ جو کچھ میسر ہے اس کا شکر گزار نہیں ہوتا اور جو میسر نہیں اس کے فقدان سے ملول ہوتا ہے۔ زمانے میں وہ کون شخص ہے جسے کچھ نہ ملا ہو۔ لیکن جھونپڑوں والے محلوں کے خواب دیکھتے ہیں۔ اور محلوں والے عشرت و مصائب سے دل باختہ ہو کر اہلِ کاشانہ پر رشک کرنے لگتے ہیں اور آرزو کرتے ہیں کہ دامن میں کوہ کے اِک چھوٹا سا جھونپڑا ہو' جس میں راتوں کو ایک ٹوٹا ہوا دیا جلے۔

آئینِ دہر نیست کہ کس را زیاں دہد ہست از تمیز گربہ ہما استخواں دہد
راد ست راد ہرچہ دہد رائگاں دہد مردست مرد ہرچہ کند بے خطر کند
درویش را اگر نہ سحر شام ناں دہد گلزار را اگر نہ ثمر گل بہم نہد
وانگہ کلیدِ گنج بہ دستِ زیاں دہد گنجِ سخن نہد بہ نہاں خانۂ ضمیر

(اگر زیاں کی جگہ زبان ہو تو مضمون بدل جاتا ہے لیکن بات صحیح رہتی ہے۔ مطبوعہ نسخے میں زیاں ہی ہے)

سرما و نو بہار و تموز و خزاں دہد تا آدمی ملال نہ گیرد زیک ہوا
تا راحتِ مشام و نشاطِ رواں دہد ہم در بہار گل شگفاند چمن چمن
تا آرزوے کام و مرادِ دہاں دہد ہم در تموز میوہ فشاند طبق طبق
طبع سخن رس و خردِ خردہ داں دہد آں را کہ بخت دسترس بذل مال نیست

آں را کہ طالعِ کفِ گنجینہ پاش نیست
نعم البدل زخامہ پرویں نشاں دہد

کہتا ہے کہ زمانے کی یہ فیض رسانی اس کا ثبوت ہے کہ قادر قدرت اور قسامِ ازل عادل و رحیم ہے، ظالم و بیداد گر نہیں۔ پرویز دریابی سے گھبرا جاتا ہے اور فرہاد بے صبری سے سر پر تیشہ مار کر خود کشی کر لیتا ہے۔ اگر وہ فطرت کے امتحان کا راز سمجھتے تو ایسا نہ کرتے۔ دنیا میں ہر چیز کا علاج موجود ہے۔ اگر مریض پزشک (طبیب) کی بات پر کان نہ دھرے اور مر جائے تو اس میں طبیب کا کیا قصور ہے:

ہوتا۔ نقصان میں سے نفع کا پہلو تلاش کرتا اور ہر شر میں خیر کی جھلک دیکھتا۔ ایسا شخص ۔۔۔ ہے جو زندگی کو سراپا مصیبت سمجھ کر اس سے گریز کے راستے تلاش نہیں کرتا۔ اس کے خطوط میں ہمیں کثرت سے اس کا ثبوت مل چکا ہے کہ وہ غم کو دل افروز اور ہمیشہ حاضر رکھتا ہے۔ اس کے خطوط پڑھو تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر وقت کسی نہ کسی مصیبت اور آفت میں مبتلا ہے۔ احباب کی بے اعتنائی، اہلِ وطن کی بے وفائی، زمانے کی قدر ناشناسی، روحانی کوفت، جسمانی آزار، قرض خواہوں کا تقاضائے زشت، مقدمات، اسیری، مفلسی کون سی آفت ہے جو اس کے سر پر نازل نہ ہوئی ہو۔ اور کون سی بلا ہے جس نے اس غریب کا گھر نہ جھانکا ہو۔ لیکن وہ سب بلاؤں کو ہنس کر ٹال دیتا ہے۔ مصیبت کا مقابلہ ظرافت سے کرتا ہے۔ یا حکمت اور تصوف سے تسکین حاصل کرتا ہے۔ زندگی کے مقابلے کے لیے حکمت اور روحانیت کے بعد سب سے کارگر ہتھیار ظرافت ہے۔ غالبؔ کو حالیؔ نے حیوانِ ناطق کے بجائے حیوانِ ظریف کہا ہے اور بجا کہا ہے۔ ایک مطلع میں وہ اپنی طبیعت کا نقشہ کھینچتا ہے اور کہتا ہے کہ ظاہر حیات میں تو میرا رواں رواں گرفتاری میں مبتلا رہتا ہے، لیکن زندگی کے ظاہر کا ایک باطن بھی ہے اور قلب کے اندر ایسے محفوظ زاویے بھی ہیں جہاں نہ حکومت کا جبر ہے اور نہ انسانوں کی بیداد۔ بقول اقبالؔ:

دل کی دنیا میں نہ دیکھا میں نے افرنگی کا راج
دل کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

غالبؔ کا مطلع یہ ہے:

مراد لیست بہ پس کوچہ گرفتاری
کشادہ روے تراز شاہدانِ بازاری

بعض گھروں کا ایک دروازہ بازار کی طرف کھلتا ہے جہاں کھلبلی اور شور رہتا ہے اور دوسرا دروازہ عقب میں کسی خاموش بند گلی کی طرف ہوتا ہے۔ اگر سامنے کے دروازے سے کوئی تنگ کرنے والا شخص اندر آتا ہوا دکھائی دے اور انسان اس سے نہ ملنا چاہے تو پیچھے

ساز میں تمیز بھی ہو سکتی ہے یا نہیں۔ کوئی شخص عشق کی بھڑکتی ہوئی آگ میں سے نکلنا نہیں چاہتا۔ عاشق اسے زندگی کا سرمایہ سمجھتا ہے۔ بقول اقبالؔ:

پھونک ڈالا ہے مری آتش نوائی نے مجھے
اور میری زندگانی کا یہی سامان بھی ہے

....

ابرِ رحمت تھا کہ تھی عشق کی بجلی یارب
جل گئی مزرعِ ہستی تو اگا دانۂ دل

عام لوگ نغمے کو اندوہ رُبا سمجھتے ہیں۔ غالبؔ ان کے متعلق کہتا ہے کہ انھیں کچھ نہ کہو، یہ اگلے وقتوں کے لوگ ہیں اور ایک پرانی روایت کو دہرا رہے ہیں۔ ورنہ اچھا نغمہ تو انسان کو اندوہگیں کر دیتا ہے۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ انسان کی روح دردناک موسیقی سے ایک خاص قسم کی لذت حاصل کرتی ہے جو جسمانی لذتوں سے بالکل الگ نوع کی کیفیت ہے۔ اس تضاد سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ غالبؔ جو بار بار اپنی آتش درون کا ذکر کرتا ہے، یہ بھی کہتا ہے کہ میں پس کوچہ گرفتاری میں ایک کشادہ رو دل رکھتا ہوں جو دنیوی غم والم سے نجات یافتہ ہے۔ اپنی اندرونی آگ کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ باہر سے تو میں پانی کی ایک ندی دکھائی دیتا ہوں لیکن اگر کوئی اس میں غوطہ لگا کر مچھلی پکڑنا چاہے تو مچھلی کے بجائے اس کے ہاتھ میں آگ کا کیڑا یعنی سمندر آئے گا:

از بروں سوآبم از دروں سوآتشم
ماہی ار جوئی سمندر یابی از دریاے من

اُردو میں بھی غالبؔ کا ایک شعر سمندر کی بابت ہے:

ہمارے سینے میں ہے سوزِ آتشِ پنہاں
بردے سُفرہ کباب دلِ سمندر کھینچ

میرا دل تار سے لٹکے ہوئے جرس کی طرح ہے۔ جب اس الٹے لٹکے ہوئے دل کو

عقب کے چور دروازے سے کھسک جائے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ میری حالت کچھ اسی قسم کی ہے۔ پس کوچہ گرفتاری میں میں نہایت بشاش کشادہ رو اور مطمئن ہوتا ہوں۔ بس اسی کوچے میں بیٹھ کر شگفتہ مضامین پیدا کرتا ہوں۔ دنیا میں راہِ نجات یہی ہے کہ انسان کا دل پوری طرح دنیا کی گرفتاری میں پابندِ سلاسل نہ ہو جائے۔ خود قلب کے اندر راہِ گریز بھی ہونی چاہیے۔

غالبؔ اشعار میں جا بجا اپنے باطن کی آگ کا ذکر کرتا ہے۔ آگ اس کے سوا کیا ہو سکتی ہے کہ اس کے تحت الشعور میں کچھ تمنائیں سلگ رہی ہیں۔ تمنا کی شدت کو عشق کہتے ہیں۔ اور عشق کو اکثر آگ ہی سے تشبیہ دی جاتی ہے:

شاید اسی کا نام محبت ہے شیفتہؔ

اک آگ سی ہے سینے کے اندر لگی ہوئی

عشق کا مفہوم واضح کرنا کچھ آسان کام نہیں۔ عشق کی تقسیم مجازی اور حقیقی میں کی گئی ہے۔ لیکن یہ اجمال اس کی حقیقت پر کچھ زیادہ روشنی نہیں ڈالتا۔ کوئی کہتا ہے کہ عشق حقیقی ہونا چاہیے مجازی عشق درست نہیں:

عشق حقیقی است مجازی مگیر

ایں دُمِ شیر است بیازی مگیر

دوسرا اس کے جواب میں یہ مقولہ پیش کرتا ہے کہ مجاز حقیقت کی طرف عبور کرنے کا پل ہے۔ المجازُ قنطرة الحقیقه پھر مجاز میں اس عشق سے جس کی بابت عارف رومیؒ کا فتویٰ ہے کہ (ع)

ایں فساد از خوردنِ گندم بود

زن و فرزند و احباب سے گہری محبت تک بہت سے اقسام اور مدارج ہیں۔ فطرت کے جمال کا عشق، زندگی کے اقدار کا عشق، نوعِ انسان کی خیر طلبی کا عشق، ان سب کے متعلق فیصلہ کرنا مشکل ہوگا کہ مجاز کہاں ختم ہوتا اور حقیقت کہاں شروع ہوتی ہے۔ پھر یہ نفسیات بھی نہایت پیچیدہ ہے کہ عشق درد آفریں ہے یا لذت بخش، یا کیا عشق میں درد و لذت یا سوز و

میں نہیں چاہتا کہ اپنا ظاہری انداز اس قسم کا بناؤں کہ خواہ مخواہ نیک مشہور ہو جاؤں۔ جب اصلیت نہ ہو تو یہ ریا ہو گی۔ اور میں اپنے آپ سے بدگمان ہو جاؤں گا۔

زیست بے ذوق مرگ خوش نبود
دل اگر رفت جاں نمی خواہم

بے ذوق زندگی جس میں نہ ذوقِ جمال ہو اور نہ شوقِ کمال، ایسی زندگی موت کے برابر ہے۔ اور ایسی موت بھی مرگ خوش نہیں۔ دل میں لطیف جذبات اور پاکیزہ افکار ہونے چاہئیں۔ اگر ایسا دل نہ رہے تو خالی جسمانی اور حیوانی زندگی کو باقی رکھ کر میں کیا کروں گا:

باغبانم گرفت و خست و گزاشت
بجز بباغ آشیاں نمی خواہم

باغباں نے مجھے پکڑا اور مجروح و خستہ کر کے چھوڑ دیا۔ اس کے باوجود میں چاہتا ہوں کہ میرا آشیانہ باغ ہی میں ہو۔ تقدیر انسان کے ساتھ خواہ کچھ ہی سلوک کرے لیکن اس کے باوجود کوشش یہی ہونی چاہیے کہ زندگی اچھے ماحول میں بسر ہو:

دوستاں زینہار غم نخورند
شادیٔ دشمناں نمی خواہم

میں نہیں چاہتا کہ دوست میری ہمدردی اور غم خواری کیا کریں۔ اور میرے مصائب پر آنسو بہائیں۔ اگر وہ ایسا کریں گے تو میرے دشمن خوش ہوں گے۔ میں اس ہمدردی کے مظاہرے سے دشمنوں کو خوش کرنا نہیں چاہتا۔ باوجود اس کے کہ کوئی شخص میرا فائدہ نہیں سوچتا میں کسی کو نقصان پہنچانا نہیں چاہتا:

ہیچ کس سودِ من نمی خواہد
ہیچ کس را زیاں نمی خواہم

یہ نہ سمجھنا کہ اس مرکزِ خاک میں رہتے ہوئے میں چاہتا ہوں کہ آسمان کی گردشِ یا روشِ روزگار بدل جائے۔ تمنا عیب نہیں اور میں آرزوئیں رکھتا ہوں لیکن وہ اس

جنبش ہوتی ہے تو اس میں سے نالہ نکلتا ہے:

چوں جرس کاندر ا بتارے بستہ آویزاں کنند
نالہ می خیزد چوں جنبد دلِ درواے من

میرے کلام میں تمہیں روانی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جانتے ہو یہ روانی کس چیز کی ہے؟ میں جو خونِ دل کھاتا ہوں وہ لبوں سے مسلسل ٹپکتا رہتا ہے:

اے کہ در نظمم روانی دیدہٖ دانی کہ چیست
می خورم خونِ دل و می ریز داز لبہاے من

اس کے بعد وفورِ تمنا کے ساتھ ساتھ خواہشوں کے پورا نہ ہونے اور زمانے کی طرف سے سدِّ باب و قطعِ اسباب کے متعلق ایک بلیغ تمثیل پیدا کی ہے۔ استقا (ڈروپسی) کے مریض کو شدید پیاس لگی رہتی ہے۔ لیکن پانی پینا اس کے لیے مہلک ہوتا ہے۔ جس قدر افزونیٔ عطش ہوتی ہے اسی قدر طبیب اس کے لیے پانی بند کر دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ کثرتِ تمنا ہی نے مجھے نامراد بنایا ہے۔ خواہش کی شدت ہوتی ہے تو پانی کی بندش ہو جاتی ہے:

نامراد دارد ایں افزونیٔ خواہش بہ دہر
آب بر من بستہ اند آرے ز استسقاے من

اس کے آگے کہتا ہے کہ ادنیٰ سطح پر مجازی عشق مجھ پر غالب آکر میرے سارے نفس پر طاری ہو جاتا ہے۔ وہ میری ساری بندگی اور تمام سجدے جذب کر لیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں خدا کی عبادت نہیں کر سکتا:

خاک کویش خود پسند افتادہ در جذبِ سجود
سجدۂ بہر حرم نگذاشت در سیماے من

قصیدہ ۶۴ کی ردیف 'نمی خواہم' ہے۔ پچاس سے زیادہ اشعار میں یہ بتاتا ہے کہ میں کیا نہیں چاہتا۔ لیکن اس نہ چاہنے سے لازماً یہ بات اخذ ہوتی ہے کہ میں کیا چاہتا ہوں:

از نکوئی نشاں نمی خواہم
خویش را بدگماں نمی خواہم

قسم کی نہیں۔ میری خواہش یہ ہے کہ صاحبدلوں کو رنج نہ پہنچے اور اہلِ زبان کاملوں کی زبان بندی نہ ہو۔ بوجھ اٹھانے والوں کے کندھے زخمی نہ ہوں اور کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ لادا جائے:

جنبش از آسماں نمی خواہم
تا ندانی کہ من بمرکوِ خاک
خواہم لنا چناں نمی خواہم
آرزو عیب نیست خردہ مگیر
بندِ اہلِ زباں نمی خواہم
رنجِ صاحبدلاں روانبود
بارہا را گراں نمی خواہم
دوشہا را فگار نپسندم

غالبؔ کے زمانے میں ہندوستان میں ابھی کوئی شخص اشتراکیت (سوشلزم) کا خواب نہ دیکھتا تھا۔ کسانوں اور مزدوروں کے سچے یا منافق ہمدرد ابھی اس سرزمین میں پیدا نہ ہوئے تھے۔ سرمایہ داری اور بے مائیگی کی کشمش ابھی سطحِ شعور پر نہ آئی تھی۔ لیکن یہ انسانی جذبہ تو لطیف طبائع میں موجود تھا کہ حلال کی روزی کمانے والوں کی پشت گرانباری سے خم اور دوشِ مزدور مالا یطاق بوجھ سے مجروح نہ ہو۔ انسان کی یہ شکایت بھی ہزارہا برس کے معاشی اور معاشرتی ارتقا کے بعد ابھی تک رفع نہیں ہوئی کہ نااہل جاہ و دولت واقتدار کے مالک بن جاتے ہیں اور عادل و عالم اور باکمال نفوس کو کوئی نہیں پوچھتا۔ یا نفوسِ عالیہ کو نفوسِ سافلہ کے زیرِ نگیں کر دیا جاتا ہے۔ غیر منصفانہ معاشرت شاہین کو زاغ و زغن کے ماتحت کر دیتی ہے۔ (اونچی ہے آشیانۂ زاغ و زغن کی شاخ) چیونٹی مارگیر بن جاتی ہے۔ اور مچھر ہاتھیوں کو ہانکنے لگتے ہیں۔ غرض اکثر اچھے لوگوں کو یہ احساس رہا کہ زمانہ ان سے انصاف نہیں کرتا۔ اور اس غیر منصفانہ معاشرت میں صاف باطن لوگوں کو راحت نصیب نہیں ہوتی۔ ان اشعار میں غالبؔ نے اسی کیفیت کا نقشہ کھینچا ہے۔ اور ایک منصفانہ معاشرت کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔ جس میں انسان کھل کر آزادی سے اظہار خیال کر سکے۔ کام کاج کرنے والے لوگ ظالمانہ غلامی سے مجروح نہ ہوں۔ اور اعلیٰ درجے کے انسان ادنیٰ انسانوں کے زیرِ اقتدار نہ رہیں۔ لیکن اہلِ دل کے اندر ذاتی گرمیٔ حیات ہوتی ہے۔ اور یہ آتشِ دروں

متفرّق اشعار

انسانی زندگی نہ حصول عیش ولذت کے لیے ہے اور نہ اس کا مقصد غم پروری ہے۔ اقدارِ حیات کا تحقق، سیرت کی پاکیزگی و پختگی اور حقیقت اسی انسان کا نصب العین ہے یا ہونا چاہیے۔ جو نفوس کسی سعی بلیغ میں منہمک ہیں، وہ زندگی کو لذت والم کے پیمانے سے نہیں ناپتے۔ محض سکون اور اطمینان تو حشرات الارض کو انسان سے زیادہ حاصل ہے۔ رُوح کو لذت اور الم دونوں کی گرفت سے آزاد رہنا چاہیے۔ یہ آنی جانی کیفیتیں ہیں جو ہر آن بدلتی رہتی ہیں۔ بقول حافظ:

بیار بادہ کہ ایام غم نہ خواہد ماند
چناں نہ ماند چنیں نیز ہم نخواہد ماند

اس مضمون کے لیے غالبؔ نے اچھی تشبیہ پیدا کی ہے۔ کہتا ہے کہ لذت والم کے بارے میں انسان کا دل چھلنی کی طرح ہونا چاہیے۔ خونابہ اندوہ ہو یا بادۂ نشاط، دونوں کو اس میں ٹھہرنا نہ چاہیے۔ جو چیز دل میں سمونی چاہیے اس کا تعلق کرب یا مسرت سے نہیں۔ نہ

نارِ نمرود کی طرح ابراہیمی نفوس کے لیے گلزار آفریں بن جاتی ہے۔ ظاہر کے خارزاروں میں بھی یہ باطن کا گلزار گلریز رہتا ہے:

مور را مار گیر نپزیرم پشہ را پیلباں نمی خواہم
بہرِ خویش از زمانۂ غدار راحتِ جاوداں نمی خواہم
آتش اندر نہادِ من زدہ اند لالہ و ارغواں نمی خواہم

گلزارِ باطن کے متعلق بیدلؔ کا کیا دل نشیں شعر ہے:

ستم است اگر ہوست کشد کہ بہ سیرِ سرو و سمن درآ
تو زغنچہ کم ندمیدۂ درِ دل کشا بہ چمن درآ

بندۂ لذت آزاد ہے نہ گرفتار الم اور جو شخص کو الفِ زندگی سے آزاد نہیں ،وہ حقیقی حریت سے نا آشنا ہے:

عیش و غم در دل نمی استد خوشا آزادگی
بادہ و خونابہ یکسانست در غربال ما

چھلنی کا مضمون غالب نے ایک رباعی میں بھی دلکش انداز سے باندھا ہے:

آں کس کہ زدستِ بے زری پامال است
رسوائیش نیست لازم احوال است
لب تر نہ شد و دامنم آلودہ زمے
ساقی! مگرش پیالہ از غربال است

انسانوں میں مدح وذم، ستائش و نفرین کے غلط آئین کا کیا عمدہ نقشہ ہے۔ دولت و اقتدار والے گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوتے ہیں اور بدنام نہیں ہوتے۔ ان کے اسراف کو لوگ فیاضی اور سخاوت کہتے ہیں۔ ان کی گناہ گاری اور ہوس رانی کا نام رنگینی ہے۔ اس سے کمتر درجے کی لغزش اگر کسی غریب سے سرزد ہو تو لوگ اس کے عیب کو بانس پر چڑھا کر اسے بدنام کرتے ہیں۔ غریب کا عیب قلیل اور ملامت و شماتت کثیر۔ امیر کے لیے دولت قاضی الحاجات اور ستار عیوب بن جاتی ہے۔ کہتا ہے کہ تھوڑی سی شراب پیتا ہوں جس سے لب بھی تر نہیں ہوتے۔ لیکن میری گنہ گاری اور تردامنی مشہور ہو جاتی ہے۔ ساقی دہر جو مجھے جام شراب دیتا ہے وہ جام نہیں ہوتا بلکہ چھلنی ہوتی ہے۔ کام و دہن میں کچھ نہ پہنچا لیکن دامن تر ہو گیا اور یہ اس لیے ہے کہ میں نادار مفلس ہوں اور زمانہ میری ادنیٰ لغزش کو بھی ببانگِ دہل دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے۔ خیام کہتا ہے:

اے قاضیٔ شہر از تو پرکار تریم
با ایں ہمہ مستی از تو ہشیار تریم
تو خونِ کساں خوری و من خونِ رزاں
زانصاف بگو کدام خونخوار تریم

مثال بر قرار رکھتے ہوئے دوسرا نکتہ پیدا کیا ہے۔ رنج عموماً انسان کے لیے غبارِ خاطر بن جاتا ہے اور دل پر جم جائے تو آئینۂ دل کو مکدر اور زنگ آلود کر دیتا ہے۔ لیکن جس دل میں خلاقیِ سخن موجود ہے، اس میں یہی زنگار طوطیِ خوش گو بن جاتا ہے، جو شاعر نہیں وہ رنج سے دم بخود ہو کر گویائی سے محروم ہو جاتا ہے۔ لیکن شاعر کی سخن سنجی میں اس سے اضافہ ہو جاتا ہے۔ بہت سا فن لطیف محرومی کی پیداوار ہے۔ معمولی انسان رنج والم سے مغلوب ہو کر قوتِ فکر و عمل کھو بیٹھتے ہیں۔ لیکن خلاقِ سخن اسی مسِ خام کو کیمیا بنا دیتا ہے۔

....

سراب آتش از افسردگی چوں شمعِ تصویرم
فریبِ عشق بازی مے دہم اہلِ تماشا را

اُردو اور فارسی میں زیادہ تر عاشقانہ شاعری کسی حقیقی جذبۂ عشق سے پیدا نہیں ہوتی۔ یہ روایت قائم ہو گئی کہ شاعر کو عاشق ہونا چاہیے۔ اب جو عاشق نہ تھا، لیکن تغزل میں طبع آزمائی کرنا چاہتا تھا، وہ غزل گوئی کے لیے ہوس پرست عاشق بن گیا اور اس نے تکلف و تصنع کو فن سے چھپانے کی کوشش کی۔ ذہن میں کوئی فرضی معشوق قرار دے لیا۔ پھر اس کی بے وفائی و بے اعتنائی اور اپنی محرومی کا رونا رونے لگا۔ فارسی میں فن فریب کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے۔ اکثر شاعروں کے ہاں عاشقانہ شاعری انھیں معنی میں فن بن گئی۔ عاشق مصنوعی اور معشوق موہوم۔ لیکن اپنے آپ کو اور دنیا کو تغزل سے عشق بازی کا دھوکا دیتا ہے۔ عشق و ہوس سے کوسوں دور امیر مینائی جیسے تقدس مآب تسبیح خوان عفت کیش ایسی غزلیں کہنے لگے جن سے یہ دھوکا ہو کہ وہ صبح و شام مبتلائے عشق رہتے ہیں۔ ایسی شاعری کو غالبؔ شمع تصور سے تشبیہ دیتا ہے۔ اس میں شعلہ دکھائی دیتا ہے۔ لیکن یہ شعلہ سرابِ آتش ہے۔ فریبِ آب کے لیے تو سراب کا لفظ موجود تھا۔ لیکن شعلہ تصویر کو سرابِ آتش کہنا غالبؔ ہی کی جدت ہے۔ مصنوعی عاشقانہ شاعری کے لیے اس سے بہتر تشبیہ نہیں ہو سکتی۔ خود غالبؔ کی شاعری میں اس قسم کی شاعری کا اچھا خاصا حصہ موجود ہے۔ کیسی بلیغ تمثیل سے

قاضی شہر رشوت اور ناانصافی سے لوگوں کا خون چوس رہا ہے۔ لیکن وہ اس کے باوجود عزّت مآب ہی رہتا ہے اور ہم انگور کا رس چوسنے والے بدنام ہو جاتے ہیں۔ خواہ ہماری باقی سیرت قاضی اور مفتی سے ہزار درجہ بلند تر ہو:

ترسم کہ صرفہ نبرد روز باز خواست
نانِ حلالِ شیخ ز آبِ حرام ما

(حافظؔ)

سخت جانیم و قماشِ خاطر ما نازک است
کارگاہِ شیشہ پنداری بود کہسار ما
مے فزاید در سخن رنجے کہ بر دل می رسد
طوطیٔ آئینۂ ما می شود زنگارِ ما

دونوں شعروں میں ایک لطیف مزاج رکھنے والے حساس شاعر کی طبیعت کا نقشہ کھینچا ہے۔ اعلیٰ درجے کی شاعری کے لیے دو تین چیزیں لازم ہیں۔ اوّل یہ کہ طبیعت غیر معمولی طور پر حساس ہو اور شاعر زندگی کی ہر کیفیت کو خواہ وہ آپ بیتی ہو یا جگ بیتی، دوسروں سے زیادہ جذباتی انداز میں محسوس کرے۔ ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے وہ جذبات سے اس درجہ مغلوب اور اُن کا محکوم نہ ہو جائے کہ ان کے سیلاب میں بہ جائے یا ان کی زد سے چکنا چور ہو جائے۔ نازک طبعی اور سخت جانی بظاہر متضاد چیزیں معلوم ہوتی ہیں لیکن اچھے شاعر کے لیے ہیں دونوں ضروری۔ غالبؔ ہر قسم کی آفتوں کا شکار رہا۔ لیکن ان کے مقابلے میں اپنی سخت جانی کا ثبوت دیتا رہا۔ طبیعت کی حسّاسی ہر مصیبت کو شعر میں بدلتی گئی۔ قطرۂ خون سر مژگاں لعلِ سخن بنتا گیا۔ بہت سی اچھی شاعری زندگی کے تصادم ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ پہلے شعر میں کہتا ہے کہ میں سخت جان بھی ہوں اور خاطرِ نازک بھی رکھتا ہوں۔ سختی کو سنگ سے اور دل کی نزاکت کو شیشے سے تشبیہ دیتے ہوئے کہتا ہے یوں سمجھ لو کہ میں ایک پہاڑ ہوں جس کے اندر شیشے کا کارخانہ قائم کیا گیا ہے۔ دوسرے شعر میں دل کے لیے آئینے کی

اس نے اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔ اسی غزل کے مقطع میں کہتا ہے:

عذر از زمہریر بہشتم آسودگاں غالب

چو معجا کہ بر دل نیست جان ناشکیبارا

دُنیا میں انسان آسودگی اور آرام کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے۔ بعض لوگوں کو اسباب حیات ایسے میسّر آجاتے ہیں کہ ان کی محدود خواہشیں پوری ہو کر آسودگی نصیب ہو جاتی ہے۔ لیکن انسانی فطرت آسودگی کے لیے نہیں بنائی گئی۔ انسان سے کمتر قیمتی مخلوق ہے۔ اسے انسان کے مقابلے میں بہت زیادہ آسودگی حاصل ہے۔ انسان کا اصلی جوہر یہ ہے کہ وہ کسی ایک کیفیت میں آسودہ ہو کر جامد نہ ہو جائے۔ انسانی زندگی ایک ارتقائی حرکت ہے اسے ہمیشہ خوب سے خوبتر کی تلاش رہنی چاہیے۔ انسانی زندگی کا ہر شعبہ ایسے لوگوں کا رہینِ منّت ہے جو علم و عمل کی کسی ایک حالت پر قانع رہ سکے۔ ہر ترقی ناشکیبائی کی پیداوار ہے۔ ترقی خواہ علمی ہو یا اخلاقی یا روحانی' جدوجہد خواہ کسی قسم کی ہو، وہ عدمِ اطمینان سے پیدا ہوتی ہے۔ تن آسان لوگ طوفان کے ڈر سے قلزمِ حیات میں کشتی نہیں ڈالنا چاہتے۔ ایسے سبکسارانِ ساحل کو جسمانی سلامتی تو حاصل ہو سکتی ہے، لیکن روحانی زندگی ختم ہو جاتی ہے۔ لوگ اضطرابِ دل کی شکایت کرتے ہیں۔ لیکن غالب کہتا ہے کہ اس اضطراب کا شکر گزار ہونا چاہیے۔ اندرونی اور بیرونی کشاکش سے آسودہ لوگ زندگی کی وہ گرمی نہیں رکھتے جس سے نخلِ حیات شگوفہ آفرین اور ثمر آور ہو۔ غالب ایسے زمہریر سے پناہ مانگتا ہے۔ محی الدین شیخ اکبر نے جنّت و دوزخ کی بابت ایک عجیب نکتہ بیان کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جنّت کے پھل دوزخ کی گرمی سے پکتے ہیں۔ جان شکیبا کس طرح بصیرت زا اور سخن آفرین ہوتی ہے۔ اس مضمون کے متعدد اشعار ہم پہلے درج کر چکے ہیں۔ غالبؔ کا یہ ایک خاص مضمون ہے۔

خار ہا از اثر گرمیٔ رفتارم سوخت

منّتے برقدمِ راہروان است مرا

انسان کی ورزشِ ارتقا اور امتحانِ ہمّت کے لیے فطرت نے اس کے اندر اور باہر

مشکلیں اور روکاوٹیں ڈال رکھی ہیں۔ علم و عمل میں کمال رکھنے اور زندگی کو آگے بڑھانے والے ارباب کمال اپنی کوششوں سے کچھ زحمتوں اور مزاحمتوں کو دور کرتے چلے جاتے ہیں۔ بعد میں آنے والی نسلوں کو ایسے لوگوں کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ ان کی گرمیٔ رفتار سے راستے کے اکثر کانٹے سوختہ ہو گئے اور طریق ارتقاء کا کچھ حصہ صاف ہو گیا۔

سایہ و چشمہ بہ صحرا دم عیشے دارد
اگر اندیشۂ منزل نہ شود رہزنِ ما

زندگی کو صحرا سے تشبیہ دیتا ہے جس میں سے گزرتے ہوئے پیاس زیادہ لگتی ہے اور پانی نایاب یا کمیاب ہوتا ہے۔ لیکن اس راستے میں کہیں کہیں کامیابیاں بھی آتی ہیں، کچھ مُرادیں پوری بھی ہوتی ہیں۔ جس کی منزلِ مقصود دُور ہو وہ سایہ و چشمہ سے لطف تو ضرور اٹھاتا ہے۔ لیکن ہمیشہ کے لیے وہاں ڈیرے نہیں ڈال سکتا۔ اسی مضمون کے مماثل حافظؔ کا یہ شعر ہے:

مرا در منزلِ جاناں چہ امن و عیش چوں ہر دم
جرس فریاد می دارد کہ بربندید محملہا!

کاروانِ حیات ازل سے ابد کی طرف جارہا ہے اور اس کی منزلِ مقصود خدا ہے۔ بقولِ عارف رومیؔ منزلِ ما کبریاست'۔ والیٰ ربّکَ المنتھی۔ غالبؔ کہتا ہے کہ اگر اندیشۂ منزل رہزنِ راحت نہ ہو تو سایہ و چشمۂ سر راہ کا عیش بے غش ہو۔ لیکن افسوس ہے کہ ایسا نہیں۔ انسان کا مرحلۂ شوق کبھی طے نہیں ہو سکتا۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلّی!
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

میرؔ تقی بھی موت کے متعلق کہتا ہے کہ یہ زندگی کی کوئی آخری منزل نہیں، یعنی آگے بڑھیں گے دم لے کر۔

اس مضمون سے قریب غالبؔ کا ایک اور شعر ہے:

ہے خیال حسن میں حسنِ عمل کا سا خیال!

خلد کا اک در ہے میری گور کے اندر کھلا

اب غالبؔ کہتا ہے کہ حاسد دوزخ میں رہتا ہے اور اہلِ کمال نے ذوقِ کمال کی جنت میں داخل ہو کر اس کے کواڑ اندر سے بند کر رکھے ہیں تاکہ کوئی بدذوق شخص اس میں داخل نہ ہو سکے۔ اور حاسد کے حسد کی آگ بھی اس کے باہر باہر ہی رہے۔ یہ وہی پس کوچہ گرفتاری میں قلب کی کشادہ روئی ہے جس کے متعلق اوپر ایک شعر درج ہو چکا ہے۔

غالبؔ چو شخص و عکس در آئینہ خیال

با خویشتن یکے و دو چار خودیم ما

اس شعر میں وہی آئیڈیل ازم کا فلسفہ ہے، جو غالبؔ کا فلسفیانہ عقیدہ ہے کہ نفس خارجی فطرت کی پیداوار ہے۔ بلکہ خارج میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ نفس ہی کی کیفیات ہیں۔ محسوسات اور معقولات کی دنیا اور تصورات کا عالم سب انسانی نفس کے کرشمے ہیں۔ نفس کی تبدیلی کے ساتھ محسوسات و مدرکات بھی بدل جائیں گے۔ فطرت اور اس کے کوائف نفس کا آئینہ ہیں۔ خواب میں انسان ہزار ہا قسم کے نقشے دیکھتا ہے اور طرح طرح کے انسانوں سے رنگارنگ کی باتیں کرتا ہے حالانکہ حقیقت میں خود اس کے نفس مصورہ اور قلبِ صورت گر کے سوا وہاں اور کوئی نہیں ہوتا۔ وہ خواب میں جو کچھ بھی دیکھ رہا ہے۔ اور جس کسی سے بھی کوئی معاملہ کر رہا ہے، دراصل خود اپنے آپ ہی سے دوچار ہے۔ سنتا ہے کہ شیطان مجھ سے کچھ کہہ رہا اور ورغلا رہا ہے، یا فرشتہ کوئی پیغام دے رہا ہے۔ لیکن یہ شیطنت یا فرشتگی خود اس کے اپنے نفس کا آئینہ ہے۔

فکر و عمل میں آزادہ روی کے لیے فارسی میں اکثر رندی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ یہ لفظ اچھے اور بُرے دونوں معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ بعض آزاد منش لوگ اپنے آپ کو جماعت کے اخلاقی نظام سے بھی نجات یافتہ سمجھتے ہیں۔ انہیں ان کی آزادی، عوام کے اخلاق سے بھی پست تر درجے میں گرا دیتی ہے۔ لیکن دوسری حریت ایک بلند پایہ چیز ہے جو زندگی

اگر بدل نہ خلد ہر چہ در نظر گزرد

زہے روانیِ عمرے کہ در سفر گزرد

اگر کوئی تاثر یا خیال بہت لطیف ہو تو اس کے اظہار کے لیے الفاظ نہیں ملتے اور کوشش سے اسے الفاظ کا جامہ پہنانے کے بعد بھی انسان مطمئن نہیں ہوتا اور یہی محسوس کرتا ہے کہ افسوس بات بیان نہیں ہو سکی۔

ہم اور بیانِ حال کسی دم بہم نہیں!

ہم ہیں تو بے سخن ہیں، سخن ہے تو ہم نہیں

خیال مادی چیز ہے اور تحریر عالمِ آب و گل اور عالمِ زمان و مکاں میں اس کا عکس ہے۔ غالبؔ نے اس کے لیے یہ تمثیل پیش کی ہے کہ تحریر وہ گرد ہے جو توسنِ فکر کی رفتار سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر تاثر لطیف ہو تو اس کی رفتار سے وہ گرد بھی پیدا ہو گی جو صفحۂ کاغذ پر تحریر کی صورت اختیار کر سکے:

سخنِ ما ز لطافت نہ پذیرد تحریر

نشود گرد نمایاں زدمِ توسنِ ما

بر روے حاسداں درِ دوزخ کشودہ رشک

از بہر خویش جنتِ دربستہ ایم ما!

انسانی دنیا میں کسی شخص کا کمال خواہ کسی شعبۂ زندگی میں ہو، پست فطرتوں میں ضرور حسد پیدا کر دیتا ہے۔ حسد ایک آگ ہے جو انسان کے نفس کو سوخت کرتی رہتی ہے۔ جسے جہنم کی آگ کہتے ہیں، وہ بھی افکار و اعمال قبیحہ ہی کی آگ ہے جو انسان کے نفس کو سپردِ آتش کرتی ہے۔ اس کے مقابلے میں ذوق جمال اور احساس کمال ایک لطیف قسم کا سکون پیدا کرتا ہے اور ظاہری مصائب کے باوجود ایسے شخص کے باطن میں خلد کے دروازے کھلے رہتے ہیں۔ حسن کائنات کا تصور خود ایک جنتی کیفیت ہے۔ غالبؔ نے اُردو میں بھی کہا ہے:

ہیں۔ اگرچہ ہر جگہ اس کی رندی بلند سطح کی نہیں ہوتی۔ ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ غالب کی آرزوؤں کا سلسلہ اسفل سے اعلیٰ تک ہے۔ کہتا ہے کہ تقویٰ کی طرف میرا دل بھی کبھی کبھی مائل ہوتا ہے۔ لیکن جب زاہدوں کا حال دیکھتا ہوں کہ انھوں نے حال و قال و اعمال میں متعصبانہ انداز اختیار کر رکھا ہے۔ حالانکہ ان کا باطن لطیف تاثرات سے خالی ہے۔ اور ان کے اعمال کے محرکات ایسے ہوتے ہیں جو اچھے انسانوں کے لیے باعثِ ننگ و عار ہوں تو میں اس سے گھبراتا ہوں کہ اگر میں نے ہی اس قسم کا تقویٰ اختیار کیا تو میں بھی ان لوگوں کا ہم مشرب شمار ہوں گا۔ خود اپنے آپ سے نفرت کروں گا۔ اور حقیقت رس لوگ بھی مجھے ریاکار سمجھیں گے۔ تو مجبور ہو کر میں کافروں کی سی باتیں کرنے لگتا ہوں تاکہ اس گروہ سے الگ ہو جاؤں:

سخن کوتہ مرا ہم دل بتقویٰ مائل است امّا
زننگِ زاہد افتادم بہ کافر ماجرائیہا

یہ مضمون کچھ اسی قسم کا ہے جو اقبال کے اس شعر میں ملتا ہے:

زاہد ثبوت لائے جوے کے جواز میں
اقبال کو یہ ضد ہے کہ پینا بھی چھوڑ دے

......

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ زندگی میں اچھے کام کرنے والوں کے لیے مالی ترغیبات ہونی چاہئیں۔ تاکہ وہ سہولت سے کارِ خیر کی طرف توجہ کر سکیں۔ غالب کہتا ہے کہ یہ خطرناک بات ہے۔ اچھے کاموں کے لیے بھی اگر لوگوں کو گھیرنا ہو تو دام میں دانہ نہ ہونا چاہیے۔ مالی منافع یا ادنیٰ مصالح کو مدِ نظر رکھتے ہوئے لوگ اس تحریک میں شریک ہو جائیں گے۔ دنیا میں بعض اعلیٰ تحریکیں اسی طرح ناکام ہوئی ہیں۔ جب کسی تحریک کے متعلق یہ واضح کر دیا جائے کہ اس سے جاہ و مال حاصل نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کے خلاف جانی اور مادی نقصان ہی کی توقع ہے تو اس میں صرف بندگانِ مخلص شریک ہوں گے جو اس مقصد سے

کو جمود اور بے جا حدود و قیود سے باہر لا کر افکار اور عمل میں بلندی گہرائی اور وسعت پیدا کرتی ہے۔ اس قابل تحسین گروہ نے بھی اپنے آپ کو رندہی کہنا شروع کر دیا۔ بعینہ جیسے ارباب ظاہر کے مقابلے میں بعض ارباب باطن اپنے لیے کفر کی اصطلاح استعمال کرنے لگے۔ ایک کفر مذموم ہے اور ایک کفرِ مستحسن۔ یہ وہی کفر ہے جس کے متعلق عارف رومیؒ فرماتے ہیں کہ (ع)

گر بگوید کفر آید بوے دیر

اور خسروؔ علیہ الرحمتہ کہتے ہیں:

کافرِ عشقم مسلمانی مرا درکار نیست

غالبؔ کہتا ہے کہ مذاہب کی کشاکش اور جنگ ہفتاد و دو ملت حقیقت ناشناسی سے پیدا ہوتی ہے۔ اور اس نفسی رجحان کا نتیجہ ہے جسے غالبؔ مذاقِ فتنہ کہتا ہے۔ کچھ مذاقِ فتنہ ہے کچھ افسانہ بافی ہے، کچھ تنگ نظری ہے کچھ توہم پرستی ہے۔ یہ رجحانات دین کی حقیقی صلح جوئی کو مسلسل جنگ جوئی بنا دیتے ہیں۔ ہر بے حقیقت جھگڑا جہاد فی سبیل اللہ بن جاتا ہے۔ تاریخِ عالم پر نظر ڈالیے۔ جن لوگوں نے بے بنیاد باطل عقائد کے لیے عمر بھر جدوجہد کی ہے، مخالفوں کو اور اپنے آپ کو تباہ کیا ہے ان کی تعداد حق و صداقت کے شہد[illegible] سے کہیں زیادہ نکلے گی۔

غالبؔ کہتا ہے کہ اکثر عقائد جنھیں آپ لوگ آبِ حیات سمجھ کر اس کی طرف لپکتے ہیں، وہ آب نہیں بلکہ سراب ہوتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں مشربِ حرّیت کی ژندہ رود (اصل میں اصفہان کی ایک ندی ہے) سے پیاس بجھانے والے اور لطف حاصل کرنے والے قابل مبارکباد ہیں۔ اس کا آبِ زلال جان پرور ہے۔ مذاہب کے سرابستان میں حقیقت کی پیاس نہیں بجھ سکتی:

خوشا رندی و جوش ژندہ رود و مشرب عذبش
بہ لب خشکی چہ میری در سرابستانِ مذہب ہا

رندی اور آزاد مشربی کے مضامین غالبؔ کے اُردو اور فارسی اشعار میں جابجا ملتے

پوری طرح ہم آہنگ ہوں اور ایثار کا جذبہ رکھتے ہوں۔ ضمیر اور ذاتی منفعت کی ظاہری ہم آہنگی نہایت خطرناک چیز ہے:

تا نہ پندار ہر کہ تن پرور بود
خوش بود گردانہ نبود دام را

انسان کو جمعیتِ خاطر کی بھی ضرورت ہے۔ لیکن اس خطرے سے بچنا بھی لازم ہے کہ یہ جمعیت اور طمانیت کہیں جمود نہ بن جائے۔ اور زندگی کو جو ایک مسلسل حرکت ہے۔ سکون میں نہ بدل دے۔ یہ مضمون ادا کرنے کے لیے غالبؔ نے ایک بلیغ تمثیل سے کام لیا ہے۔ جمعیت سے قطرہ گہر بن جاتا ہے اور اپنی خودی کو ایسا استوار کر لیتا ہے کہ قلزم کا کوئی طوفان اس کی جمعیت میں انتشار پیدا نہیں کر سکتا۔ قطرے سے گوہر بننے تک بقول غالبؔ 'دامِ ہر موج میں حلقہ صد کام نہنگ' خطر زا ہے لیکن موتی بن جانے کے بعد اسے کوئی خطرہ نہیں رہتا۔ مگر گوہر کوئی جامد چیز نہیں، اس میں سے مسلسل نور کی لہریں نکلتی ہیں۔ اس کی خودی استوار بھی ہے اور خود افشاں بھی لیکن یہ خود افشانی اس میں سے کچھ کم نہیں کرتی۔ بلکہ اس کی ساری قدر و قیمت اسی نور کی پر افشانی میں ہے۔ انسانی زندگی کا کیا صحیح نصب العین ہے کہ ایک طرف اپنی خودی استوار کرو اور قطرے سے گوہر بن جاؤ اور دوسری طرف جمود سے بچو اور فکر و عمل سے مسلسل نور افشانی کرتے رہو:

خویش را چوں موجِ گوہر گرچہ گرد آوردہ ام
دل پُر است از ذوقِ اندازِ پر افشانی مرا

غالبؔ کی خودداری مسلّم ہے۔ بعض لوگوں کو اس کی قصیدہ نگاری سے گمان ہوتا ہے کہ یہ حضرت بھی مسلسل گداگری کرتے رہے۔ لیکن ایسا گمان روایت اور تاریخ سے ناواقفیت کے باعث پیدا ہو سکتا ہے۔ قصیدہ اس زمانے میں کمال سخن کے اظہار کا طریقہ تھا۔ اور شاعر اپنی عرضداشت منظوم لکھتا تھا۔ غالبؔ نے زندگی میں کبھی خودداری بیچ کر رزق طلب نہیں کیا۔ بقول اقبالؔ:

اے طائرِ لاہوتی اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

ایک فارسی قطعے میں کہتا ہے کہ دوسروں کے لیے اچھے القاب اور الفاظ استعمال کرتا ہوں کیونکہ دوسروں کو اچھا کہنے سے تعمیر الفت کی بنیادیں استوار ہوتی ہیں۔ لیکن میں نے یہ کبھی نہیں کیا کسی بدذوق سرمایہ دار کی جھوٹی تعریف محض اس لیے کروں کہ مجھے اس سے کچھ حاصل ہو جائے:

بر مدارا اگر مدار نہم کاخِ الفت قوی اساس کنم
لیک ناید زمن کہ در گفتار مدحتِ لالہ سور داس کنم

....

"یادگار غالبؔ" میں حالیؔ نے ایک واقعہ لکھا ہے جو غالبؔ کی خودداری پر مہر ثبت کرتا ہے۔ انگریزوں نے دہلی میں کالج بنایا۔ فارسی کے پروفیسر کی ضرورت تھی۔ غالبؔ غدر کے بعد نادار اور تنگ دست ہو گیا تھا۔ پروفیسری کا پیشہ کوئی ذلیل پیشہ نہیں اگرچہ بعض لوگ خود اسے ذلیل بنا لیتے ہیں۔ غالبؔ جیسا فارسی دان ملک بھر میں ڈھونڈے سے نہ مل سکتا تھا۔ کسی نے انگریز حکمران سے غالبؔ کا ذکر کیا اور مرزا غالبؔ اس کے متعلق گفت و شنید کے لیے صاحب عالیشان کی کوٹھی پر گئے۔ اس سے قبل جب کبھی وہ ان سے ملنے جاتے تھے تو رئیس دہلی ہونے کی وجہ سے یہی صاحب ان کے استقبال کے لیے باہر تشریف لاتے تھے۔ اب مرزا صاحب منتظر تھے کہ حسبِ معمول استقبال ہو گا لیکن صاحب باہر تشریف نہ لائے۔ خیر ملاقات ہوئی تو مرزا نے ذکر کیا کہ میں باہر آپ کی تشریف آوری کا منتظر تھا۔ صاحب عالی شان نے کہا کہ پہلے آپ بطور رئیس تشریف لاتے تھے اور رسمِ مقررہ سے آپ کی آؤ بھگت کی جاتی تھی۔ لیکن آج تو آپ ملازمت کی تلاش میں آئے ہیں۔ غالبؔ نے کہا کہ پھر مجھے معاف رکھیے، میں سمجھا تھا کہ اس سے میرے اعزاز میں کچھ اضافہ ہو گا۔ لیکن ملازمت میں داخل ہونے سے قبل ہی اگر تقلیلِ تکریم شروع ہوئی تو بعد میں کیا توقع ہو سکتی ہے۔

غالبؔ نے اس قسم کی ملازمت سے انکار کر دیا۔ سوچیے آج کل کتنے اہل علم و کمال ملیں گے جو شدید ناداری میں بھی اتنی خودداری کا ثبوت دے سکیں۔ لہٰذا جب وہ یہ کہتا ہے تو محض تعلی سے نہیں کہتا، میں ایسا خوددار ہوں کہ کمال تشنگی میں لب دریا جاؤں اور مجھے لہریں دیکھ کر یہ گمان گزرے کہ دریا مجھے طالب سمجھ کر پیشانی پر بل ڈال رہا ہے تو لب ساحل پیاسا مر جاؤں اور پانی کا گھونٹ نہ پیوں:

تشنہ لب بر ساحلِ دریاز غیرت جاں دہم

گر بموج افتد گمانِ چینِ پیشانی مرا

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ غالبؔ نفسی تصوریت (آئیڈیل ازم) کا قائل ہے۔ کائنات کو نفسِ انسانی سے الگ چیز نہیں سمجھتا۔ اس کی انفرادیت اور کائنات کی خارجیت ایک وہم ہے۔ اگر حقیقت کو پہنچیں تو معلوم ہو جائے کہ نفس کا یہ قطرہ جو انفرادیت کے دھوکے میں مبتلا ہے، قلزمِ ہستی سے ہم کنار اور ہم وجود ہے۔ عین عالم ہونے کی وجہ سے وہ عالم سے پنہاں رہتا ہے (ع)

کہ دوئی کی بو بھی ہوتی تو کہیں دوچار ہوتا

عالم کے اندر نفس کی پنہانی اور ظہور ناپذیری ایسی ہے جیسا کہ قطرہ روانیٔ دریا میں گم ہو جاتا ہے۔ یہ گم شدگی نفس اور عالم کے ایک ہونے کی وجہ سے ہے:

از وہم قطرگیست کہ در خود گمیم ما　　　لما چو وارسیم ہماں قلزمیم ما

پنہاں زعالمیم زبس عینِ عالمیم　　　چوں قطرہ در روانیٔ دریا گمیم ما

....

ایک گروہ کہتا ہے کہ لذاتِ دنیوی کی طرف سے منہ پھیر لو۔ کیونکہ لذت طلبی اور تقویٰ یکجا نہیں ہو سکتے۔ اسی عقیدے کے مبالغے سے زہد خشک اور رہبانیت پیدا ہوتی ہے۔ لذت طلبی انسانی نفس کا ایک ناقابلِ رد میلان ہے۔ اچھے اور بُرے انسانوں میں فرق صرف اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ اچھا انسان ایسے مقاصد کے حصول اور تسکین سے لذت حاصل

ہو وے پیشانی پر پائدار شہاانگ کیا ہو لیکن بیماہ او جہ میں کوئی نور نظر نہ آئے اور چہرے سے خشونت ٹپکے۔ یہ تجربہ عام ہے، اگرچہ محض چہرے کو دیکھ کر وثوق سے نتیجہ اخذ کرنا دشوار ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ مے خوار شراب پیتا ہے تو اس کے چہرے پر کچھ عارضی فروغ نمایاں ہو تا ہے۔ اور خط و خال فروزاں ہو جاتے ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ اکثر عابدوں کے چہروں پر کسی قسم کا نور نظر نہیں آتا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے روحانیت کی صہبائے طہور کا ایک گھونٹ بھی نہیں پیا...... ایک رند نے کسی بے کیف زاہد کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ 'کاش در قلبِ تو بقدر یک جرعہ ایمان باشد'۔ اسی مضمون کو غالبؔ نے اس شعر میں ادا کیا ہے:

نگشت از سجدۂ حق جبہہ زہاد نورانی

چناں کافروخت تابِ بادہ روے بادہ خواراں را

انسان کی منزلِ مقصود بہت دور ہے۔ اگر وَالیٰ رَبِّكَ المنتهٰى حقیقتِ حیات کا انکشاف ہے، تو اس منزل کے متعلق کوئی کیا کہہ سکتا ہے کہ اس کی کیفیت کیا ہے۔ اور اس پر کتنے طویل سفر کے بعد انسان پہنچے گا۔ 'منزلِ ما کبریاست' (رومی) لیکن اس منزل پر پہنچے والوں کے لیے صوفیہ وجود کے بجائے عدم کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ زمان و مکان 'کیف و کم اور محسوس و معقول سے ماورئی ہے:

پس عدم گردم عدم چوں ارغنوں

گویدم کانّا الیه راجعون

رجعت الی اللہ لامتناہی ارتقا کی متقاضی ہے۔ بقولِ اقبالؔ:

باغِ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں

کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

محسوس و معقول سے دو قدم اُوپر اُٹھتے ہوئے ہی حرف و صوت کا عالم پیچھے رہ جاتا ہے حافظؔ کہتا ہے:

کرنا چاہتا ہے جو انفرادی یا اجتماعی نشو و نما کا باعث ہوں۔ اور جن میں فرد کی بھلائی جماعت کی فلاح سے ہم آغوش ہو، جن سے نفس کو تزکیہ اور ترقی حاصل ہو۔ اس کے خلاف اگر محض لذت ہی مقصود بنالی جائے اور زندگی کے مقاصدِ عالیہ فراموش ہو جائیں تو انسان ادنیٰ لذتوں کی دلدل میں دھنستا چلا جاتا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ لذت سے گریز نہیں ہو سکتی۔ فقط اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ لذت کو فی نفسہا مقصود بنا کر انسان اس میں غرق نہ ہو جائے۔ ایک معتدل مشورہ یہ ہے کہ انسان مصری کی مکھی بنے اور لذتوں کے معاملے میں 'کردے و گزشتے' پر عمل کرے۔ ایسا نہ ہو کہ شہد پر بیٹھنے والی مکھی کی طرح اس کے پاؤں اور پر و بال انگبین لذائذ میں گڑ جائیں اور پرواز کے ساتھ زندگی سے بھی ہاتھ دھونا پڑے:

در دہر فرو رفتہ لذت نتواں بود

بر قند نہ بر شہد نشیند مگسِ ما

غالبؔ عبادت گزار نہ تھا، صوم و صلوٰۃ کا پابند نہ تھا۔ خود اس کا اقرار کرتا ہے کہ:

جانتا ہوں ثوابِ طاعت وزہد

پر طبیعت ادھر نہیں آتی

کبھی کہتا ہے کہ دل ہمارا بھی زہد کی طرف مائل تھا لیکن ننگِ زہد و پارسائی نے ہمیں کافر ماجرائی کی طرف دھکیل دیا۔ طاعت و زہد اگر حضورِ قلب سے ہو اور نورِ دل انسان کی صورت اور اس کے اعمال سے بھی مترشح ہو تو سبحان اللہ۔ لیکن غالبؔ کو شکایت یہ ہے کہ عابدوں اور زاہدوں کے باطن میں کچھ نہیں ہوتا۔ فقط رسوم و شعائر کی ظاہری پابندی سے وہ اپنے آپ کو دین دار خدا رسیدہ اور دوسروں سے افضل سمجھ لیتے ہیں۔ اصل چیز جو عبادت کا مقصد اور منشا ہے وہ تزکیۂ باطن، خالق و مخلوق کی محبت اور تمام انسانی روابط میں ایک پاکیزہ انداز ہے۔ انسان کا چہرہ اس کے قلب کا آئینہ ہوتا ہے۔ کوئی جسمانی کیفیت ہو یا روحانی حال، کچھ نہ کچھ اس کی جھلک انسان کے بشرے پر ضرور آجاتی ہے۔ جس شخص کا باطن پاکیزہ اور محبت سے لبریز ہو اسے دیکھتے ہی ہر شخص پکار اُٹھتا ہے کہ کیا نورانی چہرہ ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ اثرِ

والے لوگ باطن میں مُرجھائے جاتے ہیں۔ غالب کہتا ہے افسوس ایسی آگاہی پر جس کا نتیجہ افسردگی ہو اور حیف ایسی ہوش مندی پر جو حقیقت سے غافل کر دے:

دریغا آگہی کافسردگی گردد سروبرگش

زمستی بہرہ جز غفلت نباشد ہوشیاراں را

اسی مضمون کے مماثل غالبؔ کا دوسرا شعر ہے:

نورِ خرد در آگہی خواہش تن پدید کرد!!

صرف زقوم دوزخ است نامیہ در بہشتِ ما

خرد اگر ترقی کر کے عرفان کے درجے تک پہنچ جاتی تو انسان کو بلند تر عالم سے روشناس کر دیتی۔ لیکن اس کی تمام قوتیں خواہش تن کو پورا کرنے میں صرف ہو گئیں گویا عقل میں جو قوت نامیہ تھی وہ زہریلے شجر زقوم کو نشو و نما دینے میں صرف ہو گئی:

علم را بر تن زنی مارے شود

علم را بر جان زنی یارے شود

(رومیؔ)

زحمتِ احباب نتواں داد غالبؔ بیش ازیں

ہرچہ ے گوئیم بہر خویش می گوئیم ما

سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حقیقی شاعر جسے فطرت نے یہ ملکہ ودیعت کیا ہو وہ جب شعر کہتا ہے تو اس کا مقصد اوّلیں کیا دوسروں کو سُنا کر ان سے خراجِ تحسین حاصل کرنا ہوتا ہے۔ یا وہ اپنے اظہارِ تاثر سے اپنی تسکین چاہتا ہے۔ ایسے شاعر بھی گزرے ہیں جنھوں نے شعر کہے لیکن کسی کو نہ سُنائے۔ محبت کے خطوط لکھے۔ لیکن کسی کی طرف ارسال نہ کیے۔ تصویریں بنائیں لیکن نہ نمائش اور نہ فروخت کے لیے منظرِ عام پر رکھیں۔ انسان کا خود اپنے نفس سے بہت سا کاروبار رہتا ہے۔ انسان اپنے آپ سے باتیں کرتا ہے۔ کوئی دُوسرا مخاطب نہیں ہوتا۔ بعض افکار و تاثرات کا محض اظہار اور بیان ہی باعثِ تسکین ہوتا ہے۔ اگر

کس ندانست کہ منزل گہِ مقصود کجاست

ایں قدر ہست کہ بانگِ جرسے می آید

لیکن یہ بانگِ جرس تھوڑی ہی دُور تک سنائی دیتی ہے، اس سے آگے وہ مقام ہے جسے رومی خدا سے طلب کرتا ہے:

اے خدا بنما تو جاں را آں مقام

کاندرو بے حرف مے روید کلام

اس مضمون کو غالبؔ نے یوں بیان کیا ہے کہ طولِ سفرِ شوق کا حال کیا پوچھتے ہو آگے چل کر اس سفر میں جرس سے صدا اس طرح جھڑ جائے گی جیسے کوئی مسافر اپنے پاؤں اور کپڑوں سے مٹی جھٹک دے:

طولِ سفرِ شوق چہ پُرسی کہ دریں راہ

چوں گرد فرو ریخت صدا از جرسِ ما

آگاہی کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک شعورِ حسّی ہے ایک شعورِ عقلی اور ایک شعورِ الٰہی۔ شعورِ حسّی تو حیوان اور انسان میں مشترک ہے۔ شعورِ عقلی عام انسانوں کو حیوانوں سے ممیز کرتا ہے۔ اس سے آگے روحی وجدان یا شعورِ لاہوتی ہے جو عام انسانوں میں بہت دُھندلا ہوتا ہے۔ مبدءِ فیاض سے اس کی مقدار کثیر کم لوگوں کو عطا ہوتی ہے۔ خالی عقل کو انسان اپنی خواہشیں پوری کرنے میں صرف کرتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ عشق نہ ہو تو پھر وہی بات ہوتی ہے کہ:

زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

بعض لوگ اپنی ہوشمندی پر نازاں اور مست ہوتے ہیں۔ اگر مقصودِ حیات ان پر واضح نہیں ہوا تو جس قدر ہوشمندی برتیں گے اسی قدر حقیقت سے غافل رہیں گے۔ صرف عشق ہی ایسی چیز ہے جو انسان کو افسردگی سے بچا سکتا ہے۔ محبت کی سلسبیل کشتِ دل کی آبیاری کرتی رہتی ہے۔ خالی جلبِ منفعت اور حصولِ لذت میں اپنی عقل صرف کرنے

ڈوسرے بھی اس سے تسکین حاصل کریں تو یہ ثانوی بات ہے۔ جو مقصود اولیں نہیں۔ غالبؔ کہتا ہے کہ میری ساری شاعری ایسی نہیں جو ڈوسروں کی سمع خراشی اور داد حاصل کرنے کے لیے کی گئی ہو۔ بہت کچھ ڈوسروں کی خاطر نہیں بلکہ اپنے سینے کا بوجھ ہلکا کرنے کے لیے کہتا ہوں۔

....

حقیقت حیات میں کوئی مطلق روپوشی نہیں۔ فطرت میں بے انتہا ذوق ظہور ہے۔ لیکن ہر اظہار میں کچھ ظاہر ہوتا ہے اور کچھ روپوش رہتا ہے۔ وجود میں جو کچھ آتا ہے۔ عدم میں اس سے بہت زیادہ ہے۔ ممکناتِ حیات لامتناہی ہیں۔ اور موجودات و مظاہر محدود۔ ہر ظہور ظہور بھی ہے لیکن اس کے باطن میں حُسنِ مستور بھی ہے۔ جمال فطرت پر زمانی، مکانی اور مادی حجاب آجاتا ہے۔ لیکن یہ حجاب ایسا ہی ہے جو بقول غالبؔ 'پردہ ہے ساز کا'۔ فطرت نظارہ ساز بھی ہے اور نظارہ سوز بھی۔ حقیقت کے چہرے پر نقاب بھی ہے لیکن تابِ جمال نقاب سوز ہے اس لیے کہ وہ وفورِ نور اور جوشِ ظہور نقاب کے تار و پود کو روشنی کی کرنیں بنا دیتے ہیں۔ گویا فطرت کا پیراہن پیراہن کتان ہے۔ جو چاندنی سے تار تار ہو جاتا ہے۔ کسی پر پردہ داری کا الزام نہیں لگا سکتے۔ فطرت خود ہی پردہ ساز بھی ہے اور پردہ در بھی۔ غالبؔ کا ایک اور شعر اسی مضمون کا ہے:

هر حجابے که دهد روے بهنگامه شوق
پردهٔ ساز بود زمزمه سنجان ترا

انگریزی شاعر ٹینی سنؔ کہتا ہے کہ الفاظ بھی فطرت کی طرح نفسی حقائق کو کچھ بتاتے اور کچھ چھپاتے ہیں۔

سوزد زبسکه تاب جمالش نقاب را | دانم که درمیاں نه پسندد حجاب را
پیراهن از کتاں و دمادم زسادگی | نفریں کند بپرده دری ماهتاب را

یہ کہ فطرت عرضِ جلوہ کی مشتاق ہے، اسے غالبؔ نے ایک اور شعر میں بھی ادا

کیا ہے:

مشتاق عرضِ جلوۂ خویش است حسنِ دوست

از قربِ مژدہ دہ نگہِ نارسائے را

......

چہ دودِ دل، چہ موجِ رنگ در ہر پردہ از ہستی

خیالم شانہ باشد طرۂ خوابِ پریشاں را

اس خیال کو غالب نے اور بھی کئی جگہ مختلف طریقوں سے بیان کیا ہے کہ عقل یا فکر انسانی ہستی کی شیرازہ بند ہے۔ اگر عقل نظم پیدا نہ کرے یا آئین فطرت تلاش نہ کرے تو محسوسات کا عالم بے سروپا ہیولے سے زیادہ نہ ہو۔ اسی طرح نفسی کیفیات میں بھی عقل تنظیم پیدا کرتی ہے۔ اسی تنظیم سے نفس جذبات و محسوسات کی کثرت کو رشتۂ وحدت میں پرو دیتا ہے۔ دودِ دل سے مُراد عالم جذبات ہے اور موجِ رنگ سے مراد عالم محسوسات۔ انفس و آفاق دونوں کے متعلق کہتا ہے کہ میرا خیال اس گیسوے پریشاں میں شانہ کرکے اس کی مشاطگی کرتا ہے۔ اگر نفس میں یہ صلاحیت نہ ہو تو ہستی خوابِ پریشان بن کر رہ جائے اور انسان فانیؔ بدایونی کا ہم زبان ہو کر زبانِ حال سے یہی کہتا رہے:

اک معمّا ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا

زندگی کا ہے کو ہے خواب ہے دیوانے کا

یہ کہ علم سے کائنات کی شیرازہ بندی اور انکشافِ آئین ہوتا ہے اس کے متعلق ہم اس سے قبل غالب کا یہ شعر درج کرچکے ہیں:

ثابت وسیّار گردوں را رصد بستم بہ علم

رشتۂ تسبیح گوہر ہائے غلطانش منم

......

زاہدانِ خشک سے پاکباز صوفی بھی بیزار رہتا ہے او شاعرِ رند بھی۔ شاعر کو یہ

مختلف ہیں۔ سب گدھے لیکن پارسا احمق خرِ عیسیٰ ہیں اور دجل پیشہ احمق دجال کے معاون اور زیرِ ران ہیں:

ہر چند زمانہ مجمع جہال است!
در جہل نہ حال شاں بیک منوال است
کو دن ہمہ، لیک از یکے تا دگرے
فرقِ خرِ عیسیٰ و خرِ دجال است

انسان کو اپنا مقصودِ حیات پورا کرنے کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے اوّل یہ کہ اسے بصیرت حاصل ہو۔ اس کی چشم ظاہر و چشم باطن مسلسل مشاہدۂ ذات و صفات میں مصروف ہو۔ لیکن خالی معرفت مقصود نہیں ہو سکتی۔ زندگی جدو جہد کے مرادف ہے۔ معرفت سے جو راہِ ہدایت دکھائی دے اس پر مسلسل چلتے رہنا لازم ہے۔ آئینۂ چشم کو جلا دیتے ہوئے بصیرت میں اضافہ کرو اور آگے کی طرف لگاتار قدم اٹھاؤ:

نشانِ زندگیٔ دل دو دیدنست مایست
جلائے آئینہ چشم دیدنست مخسپ

......

ز آفرینش عالم غرض جز آدم نیست
بگردِ نقطۂ ما دور ہفت پرکار است

دین بھی یہی کہتا ہے کہ انسان باقی سب مخلوقات سے بعد میں خلق ہوا۔ اور سائنس کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ تکوینِ تدریجی میں پہلے مادہ تھا جو بخارِ آتشیں کی صورت میں تھا۔ اس میں سے اجرام فلکیہ حرارت و حرکت کے قانون کے ماتحت صورت پذیر ہوئے۔ اس زمین پر پانی کی آفرینش کے بعد زندگی کا جرثومہ یا ایک خلیۂ حیات ظہور میں آیا۔ جمادی عناصر میں سے زندگی کہاں سے اُبھری۔ اس معمّے کا حل سائنس دان کے پاس کچھ نہیں۔ لیکن یہ یقینی بات ہے کہ جمادی عناصر کے ارتقائے طویل اور ایک خاص انداز سے ترکیب

شکایت ہے کہ ان لوگوں نے مذہب کو پوست کا ہم معنی بنا دیا ہے۔ اور یہ لوگ ذوق لطیف سے محروم ہوتے ہیں۔ ظواہر کے چھلکے کھاتے ہیں اور باطن کے مغز سے لذت آشنا نہیں ہوتے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ زاہد اگر شراب کو پسند نہیں کرتا تو درست ہے۔ کیونکہ شراب شرع میں حرام ہے۔ لیکن بذلہ سنجی اور ظرافت کو شریعت نے حرام قرار نہیں دیا۔ نبی کریمؐ اور صحابہؓ بھی کبھی کبھی اس سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ لیکن بعض زاہدوں کی خشکی کا یہ حال ہے کہ نہ ان کی طبیعت بذلہ آفرین ہوتی ہے۔ اور نہ وہ لطیفہ سن کر محفوظ ہوتے ہیں۔ بعض اوقات تو لطیفے کی لطافت ان کی سمجھ ہی میں نہیں آتی۔ جو شخص جس چیز سے بے بہرہ ہوتا ہے وہ اس پر طعنہ زنی شروع کر دیتا ہے۔ گویا وہ اپنی محرومی ذوق کا بدلہ دُوسروں سے لے رہا ہے۔ ان لوگوں نے اتنی چیزوں کو حرام یا مکروہ کر دیا کہ زندگی ہی حرام ہو گئی۔ اور مذہب سراسر افسردگی بن گیا۔ غالبؔ کہتا ہے کہ بذلہ زشت ہی سہی۔ لیکن خدا کے لیے بذلہ سنج پر طعنہ زنی نہ کرو۔ وہ کوئی خلاف شرع بات تو نہیں کر رہا۔ ظرافت کی بدولت نفسِ انسانی اضطراب اور پیچ و تاب سے بچ جاتا ہے۔ مصائبِ حیات اور حماقتِ انسانی پر خندہ زنی سے طبیعت ہلکی ہو جاتی ہے۔

بادہ اگر بود حرام بذلہ خلافِ شرع نیست

دل تہی بخوبِ ما طعنہ مزن بزشتِ ما

کہتا ہے کہ انسانوں کا بھی عجیب حال ہے۔ جنھیں کچھ عزت و جاہ یا جمال و کمال حاصل ہوتا۔ ہے وہ مغرور ہو جاتے ہیں اور باقی جو عوام ہیں وہ بے چارے ہر لحاظ سے عاجز۔ غرض خاص ہوں یا عام، نفس کی بیماریوں میں مبتلا ہیں یا زندگی کی ناچاریوں سے بے دست و پا۔ اب انسان رابطہ پیدا کرے تو کس سے:

جہاں را خاصی و عامیست، آں مغرور و ایں عاجز

بیا غالبؔ زخاصاں بگزرو بگزار عاماں را

ایک رباعی میں کہتا ہے کہ زمانہ جاہلوں سے بھرا ہوا ہے۔ فقط جہالت کے انداز

اپنا مقصد رکھتی ہے۔ لیکن کسی وسیع تر اور بلند تر مقصد کی نسبت سے وہ ذریعہ اور وسیلہ بن جاتی ہے۔ ثمر تو آخر میں نکلے گا۔ لیکن خود لہلہاتی ہوئی شاخیں اور برگ و شگوفہ اپنی ذاتی حیثیت اور ذاتی جمال رکھتے ہیں۔ برگ درختِ سبز خود بھی معرفتِ کردگار کا دفتر ہے۔

....

قوی فتادہ چو نسبت ادب مجو غالبؔ

ندیدۂ کہ سوے قبلہ پشتِ محراب است

کس لطیف تمثیل سے انسانی روابط کے متعلق ایک نکتہ پیدا کیا ہے۔ تکلف اور ادب آداب ایک حد تک غیریت کی دلیل ہوتے یا حفظِ مراتب ظاہر کرتے ہیں لیکن گہری دوستی میں تکلف کہاں رہتا ہے۔ جب نسبت پختہ ہوگئی تو ظواہر اور شعائر کی پابندی میں پہلا سا لزوم نہیں رہتا۔ خدا رسیدہ لوگ اکثر ایسی باتیں کرتے ہیں جو اہلِ ظاہر کو شریعت کے خلاف معلوم ہوتی ہیں۔ مگر یہ وہ لوگ ہیں جن کی نسبت عارف رومیؒ کہتا ہے کہ (گر بگوید کفر آید بوے دیں)۔ قبلے کی طرف پاؤں پھیلانا شریعت کا کوئی حکم یا تقاضا نہیں لیکن کعبے کو مرکز توحید سمجھ کر مسلمان کہیں بھی ہو اس مرکز اور اس سمت کا احترام کرتا ہے۔ اور یہ احترام مسلمان کی رگ و پے میں ایسا سرایت کر گیا ہے کہ دین سے بے بہرہ اور بے عمل ہونے پر بھی، اگر اس کے پاؤں غلطی سے ادھر ہو جائیں تو وہ فوراً انھیں سمیٹ لیتا یا اپنا رخ پلٹ لیتا ہے۔ لیکن عارف پر ایک یہ کیفیت بھی طاری ہو سکتی ہے کہ جدھر دیکھتا ہوں ادھر تو ہی تو ہے۔ ایسی حالت میں بے سر و پا ہو کر اسے یہ خیال بھی نہیں گذر سکتا کہ میرا سر کدھر ہے اور پاؤں کدھر ہیں۔ ہر طرف نور حضور اور ظہور ہے۔ ایسی حالت میں اعضائی احترام جاتا رہے گا۔ سکھوں کے ہاں ایک روایت حضرت بابا نانک کے متعلق مشہور ہے جسے وہ اپنی وعظ اور قوالی کی محفلوں میں اکثر دہراتے ہیں کہ باباصاحب حرمِ کعبہ میں لیٹے تھے۔ محویت میں ان کے پاؤں کا رُخ کعبے کی طرف تھا۔ ایک مسلمان نے کہا کہ حضرت ادھر پاؤں نہ پھیلایئے۔ باباجی نے پوچھا کہ کیوں ادھر کیا ہے؟ جواب ملا کہ ادھر خانہ کعبہ خدا کا گھر ہے۔ باباجی نے کہا

پذیر ہونے کے بعد نباتی اور حیوانی زندگی اور اس میں سے لاتعداد انواع پیدا ہوئے۔ یہاں تک کہ نوبت بہ آدم رسید۔ قرآن بھی کہتا ہے کہ آدم کی ابتدا ایک خاص قسم کی کیچڑ میں سے ہوئی۔ زندگی نے جو بیج بویا تھا وہ بے انتہا شاخیں نکالتا ہوا آخر میں اس ثمر تک پہنچا جسے آدم کہتے ہیں۔ جب کوئی شخص آدم کا درخت دیکھتا ہے تو علم نباتات کا ماہر ہو یا عامی، یہی جانتا ہے کہ گٹھلی کے بونے سے درخت پر پھل لگنے تک درخت کے نشو و نما کا ہر نباتی عمل اس مقصود تک پہنچنے کے لیے تھا کہ آخر میں وہ پھل لگے جو بیج کے اندر مضمر تھا۔ آفرینش عالم پر اگر درخت کی تمثیل سے غور کریں تو یہ کہہ سکیں گے کہ مادی ذرّات کے اضطراب سے نباتات وحیوانات میں سے ہوتے ہوئے آدم تک پہنچنا اس ساری تکوین کا مقصود تھا۔ اس سے قبل زندگی کے برگ وبار اور شاخ وشگوفہ میں جو عمل ہوا وہ اتفاقی نہ تھا بلکہ ہر ذرّے ہر پتے پر خلیہ ایک مقصد کی طرف رُخ کر کے عمل کر رہا تھا۔ مقصود ابتدا میں بیج کے اندر مضمر ہوتا ہے۔ اور آخر کار ثمر میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ اگر مقصود بالقوۃ آخر میں ہوتا ہے تو یہ کہنا درست ہے کہ اجرام فلکیہ کی تکوین سے آدم کی خلقت تک فطرت نے جو عمل کیا اس کا مقصود آدم تھا۔ مقصود آدم میں پہنچ کر ظاہر ہوا۔ پھر آدم اس مقصود سے آشنا ہو گیا۔ خود اپنی ذات پر غور کرنے سے فطرت کا سارا ارتقا اس کی سمجھ میں آگیا۔ فطرت کے قوانین اس کی سمجھ میں آگئے۔ انسان کی عقل اور فطرت کے آئین ایک دوسرے کا آئینہ بن گئے۔ کائنات جو کچھ انسان کی سمجھ میں آئی وہ اسی وجہ سے تھی کہ وہ خود مقصودِ کائنات تھا۔ مقصود کا پتا چلنے سے اس مقصود کی طرف رہنمائی کرنے والے تمام ذرائع اور وسائل قابلِ فہم ہونے لگتے ہیں۔ ورنہ علت و معلول کا سارا لامتناہی سلسلہ بے مقصد اور بے معنی معلوم ہوتا ہے۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آفرینش میں آدم ہی اوّل تھا اور آدم ہی آخر میں ظاہر ہوا کیونکہ درخت کے ثمر میں وہی کچھ معرضِ ظہور میں آتا ہے جو تخم میں پہلے ہی سے مکنون و مکتوم تھا۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ انسان کے سوا کائنات میں کسی اور مخلوق کا کوئی فی نفسہٖ مقصود نہیں اور دیگر ہر چیز کا کمال و جمال صرف تکوین آدم کا ایک وسیلہ ہے۔ محدود انداز میں ہر چیز اور ہر مخلوق خود

کہ میاں جدھر خدا کا گھر نہیں میرے پاؤں ادھر موڑ دو۔ عقیدت نے اسے افسانہ بنا کر روایت میں یوں آرائش بیان کی ہے کہ نصیحت کرنے والا جدھر ان کے پاؤں موڑتا گیا کعبے کی عمارت بھی اس کے ساتھ پھرتی گئی۔ واقعہ یہ ہوگا کہ بابا صاحب نے قرآن کریم کی یہ آیت پڑھ دی ہوگی کہ جدھر رخ کرو ادھر وجہ اللہ ہی وجہ اللہ ہے۔

جس عارف کو قرب الٰہی حاصل ہو اور اس کی نسبت قوی ہو گئی ہو اس کے متعلق غالبؔ نے اسی نکتے کو بیان کیا ہے۔ لیکن تمثیل ایسی لاجواب سوجھی ہے جو ادبیات میں اور کہیں نظر نہیں آتی۔ محراب قبلے ہی کے لیے بنائی جاتی ہے۔ محراب اور قبلہ ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں ان دونوں میں نسبت ایسی قوی ہے کہ محراب کی پیٹھ قبلے کی طرف ہوتی ہے اور اسے کوئی سوءِ ادب نہیں سمجھتا:

بیا تا تکلف بیک سو نہیم
نہ از تو قعود و نہ از ما قیام

......

پا بستۂ نوردِ خیالی ، چو وارسی
ہر عالمے زعالمِ دیگر فسانہ ایست

یہ لاجواب شعر ہے اور غالبؔ کا من بھاتا مضمون ہے۔ مسلمان ہمیشہ عوالم کی کثرت کے قائل رہے ہیں۔ اگرچہ رب العالمین کی تفسیر میں اکثر مفسروں نے یا دو عالموں کا ذکر کیا ہے یا تین عالموں کا، یا دنیا اور آخرت یا جماد و نبات و حیوان۔ صوفیہ نے ناسوت و جبروت و لاہوت و ہاہوت کے عوالم کا عقیدہ قائم کیا۔ بعض نے کہا کہ دو یا چار یا پانچ یا سات عوالم نہیں بلکہ لاتعداد عالم ہیں۔ چنانچہ ہژدہ ہزار عالم کا تصور اسلامی حکمت اور تصوف کا ایک جزو بن گیا۔ غالبؔ کے معاصرین میں یہ بحث چھڑ گئی کہ اگر عالم بے شمار ہیں تو رحمۃ للعالمین (جو نبی اکرم کی خاص صفت ہے) بھی بے شمار ہونے چاہئیں۔ اس تصور سے حضرت محمد صلعم کی یکتائی میں فرق آتا تھا۔ اس بحث کا قصہ مولانا حالیؔ نے "یادگار غالب" میں بیان کیا ہے۔

ارجن نے یہ پوچھا تھا کہ حضرت کو الوہیت کا درجہ کیونکر حاصل ہوا؟ جواب ملا کہ ہر قسم کے علائق سے بالاتر اور منزہ ہونے سے انسان کی انفرادیت کلیت سے ہم کنار ہو جاتی ہے۔ اوتار کی نسبت یہ عقیدہ صرف ہندوؤں کا عقیدہ نہیں بلکہ عیسائیت میں بھی موجود ہے، جس میں مسیح کو عین باری تعالیٰ مانا جاتا ہے۔ مغرب میں مشہور یہودی فلسفی اسپائنوزا نے بھی کثرت عوالم کے عقیدے کا اظہار کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کے لامحدود صفات ہیں اور ہر عالم ایک صفت کا مظہر ہے۔ ہم پر صرف عالم مادی اور عالم نفسی کا انکشاف ہوا ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ اور عوالم کا وجود نہیں۔

مندرجہ صدر شعر میں غالبؔ کہتا ہے کہ تو ایک خیال کی لپیٹ میں اپنے تصور کا اسیر ہو کر یہ سمجھ رہا ہے کہ عالم بس یہی ہے آب و گل، رنگ و بو اور زمان و مکان کا عالم لیکن اگر تجھ میں نگاہِ حقیقت رس پیدا ہو جائے تو دیکھے گا کہ کوئی ایک عالم خود مکتفی چیز نہیں۔ ہر عالم خود ایک دوسرے عالم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ مادّے میں زندگی کی جھلک اور نباتی و حیوانی زندگی میں شعور کا اشارہ اور عالم ذہنی و عقلی میں ماورائے عقل حقائق کا ایک مبہم سا تصور۔ ہر عالم کی حقیقت کو گہری نظر سے دیکھیں تو ایک دوسرے عالم کا فسانہ اس کی زبانِ حال میں موجود ہوتا ہے۔ محسوسات و معقولات و قیاسات میں پابستہ نوردِ خیال نہ ہونا چاہیے۔

ہر برگ تاک قفل در شیرہ خانہ ایست — ہر سنگ عینِ ثابتہ آبگینہ
ہر قطرہ از محیطِ خیالت کرانہ ایست — ہر ذرّہ در طریق وفائے تو منزلے

اعیان ثابتہ کا فلسفہ سب سے پہلے افلاطون نے پیش کیا کہ تصورات کا عالم عالمِ ازلی ہے۔ مثلاً بے شمار انسان دنیا میں پیدا ہوتے ہیں لیکن انسان کا ایک ثابت و قائم اور ازلی تصوّر ہے جس کا تحقق ہر فرد انسان میں کم و بیش ہوتا ہے۔ انسان پیدا ہوتے اور مرتے ہیں لیکن اس کا ازلی تصوّر یا عین ثابتہ تغیر و تبدل سے مبّرا ہے۔ دیگر نوعی تصورات بھی اسی طرح ثابت ہیں۔ غالبؔ کہتا ہے کہ لاتعداد قسم کے آبگینوں کی عینِ ثابتہ سنگِ مرمر کے اندر ہے۔ دوسری جگہ کہہ چکا ہے کہ سنگ میں سے لاتعداد قسم کے خوبصورت بُت بن سکتے ہیں۔ جو

یہاں صرف یہ لکھنا مقصود ہے کہ کثرتِ عوالم کا تصور مسلمانوں میں موجود تھا اگرچہ اس کثرت کی نوعیت میں اختلاف تھا۔ غالب نے اس بحث میں پہلے ایک خیال کا اظہار کیا پھر دوسرے عقیدے کا۔ کثرتِ عوالم اور خاتم النبیینؐ کا تعلق اس کے ذہن میں حتمی طور پر مستقل نہ تھا۔ بہر حال یہ کہ عوالم بے شمار ہو سکتے ہیں، غالب کا راسخ عقیدہ تھا۔ چنانچہ اس مثنوی میں بھی کہتا ہے:

یک جہاں تا ہست یک خاتم بس است — قدرتِ حق را نہ یک عالم بس است
خواہد از ہر ذرہ آرد عالمے — ہم بود ہر عالمے را خاتمے

....

ہم اردو کلام کے منتخب اشعار میں غالب کا یہ شعر درج کر چکے ہیں:

ہے کہاں تمنّا کا دوسرا قدم یا رب
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا

اس زمان و مکان کی کائنات کو تمنّائے حیات کا ایک قدم کہتا ہے اور حیرت سے پوچھتا ہے کہ اس لامحدود تخلیقی قوت کا دوسرا قدم کہاں پڑا ہے جہاں نہ یہ علت و معلول کا سلسلہ ہوگا اور نہ محسوسات و معقولات کا ہیر پھیر، نہ یہ خواہشیں نہ یہ تمنّائیں، نہ یہ عالم آب و گل، نہ یہ دیروز و امروز و فردا، نہ یہ مکانی پست و بالا۔ ایک مبہم سا تصور پیش کرتا ہے کہ دوسرے عالم میں تمنّائے حیات کا جو قدم پڑا ہوگا اس کا نقش کچھ اور ہی ہوگا۔ مختلف مذاہب اور فلسفوں میں عوالم کا تصور مختلف رہا ہے۔ چنانچہ ہندی فلسفے میں تین عالم قرار دیے گئے ہیں۔ مسلمانوں میں کونین یعنی دو جہانوں کا تصور زیادہ عام ہے لیکن بھگوت گیتا میں تین عوالم قرار دیے گئے ہیں۔ فیضی نے اکبر کی فرمائش پر جو بھگوت گیتا کا ترجمہ فارسی نظم میں کیا، تھا اس میں یہ شعر کرشن مہاراج کی زبان سے کہا گیا ہے:

من از ہرسہ عالم جدا گشتہ ام
تہی گشتہ از خود خدا گشتہ ام

نظر اپنی ذات اور منفعت تک محدود و محصور کرلی جائے تو موجوں میں غرق ہونے والا شاکی ہوگا کہ خدا یا اس کی فطرت نے خاص طور پر اسے زحمت دی اور دریا سے پیاس بجھانے والا یہ خیال کرے گا کہ خدا نے بالخصوص اس پر عنایت کی۔ غالب کہتا ہے کہ افراد کے منافع اور ضرر سے خدا کے آئین کا تصوّر قائم کرنا غلط ہے۔ فطرت بھی قوانین پر مشتمل ہے۔ خاص خاص افراد کو نفع یا نقصان پہنچانا اس کا مقصود نہیں۔ فطرت کے اعمال میں کسی کو زحمت ہوتی ہے اور کسی کو رحمت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن فطرت افراد کے ساتھ فرداً فرداً کوئی سلوک بالارادہ نہیں کر رہی۔ یہ حقیقت جان لینے سے ایک وسیع اور بلند زاویۂ نگاہ پیدا ہوتا ہے۔ کچھ اسی قسم کا مضمون ہے جو سحابی نے اس رباعی میں باندھا ہے:

عالم بخروشِ لا الٰہ الا ہوست   غافل بگماں کہ دشمن است او یا دوست

دریا بوجودِ خویش موجے دارد   خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

......

جاہ ز علم بے خبر علم ز جاہ بے نیاز

ہم محک تو زر ندید ہم زرِ من محک نہ خواست

دنیا میں مال و دولت اور جاہ و اقتدار والے اکثر ایسے ہی ہوتے ہیں جنھیں علم کی قدر و قیمت سے کچھ آگاہی نہیں۔ اور حقیقی عالم وہ ہوتا ہے جو دولتِ علم رکھتے ہوئے جاہ سے بے نیاز ہوتا ہے۔ وہ علمی شغل کو دنیا طلبی پر قربان نہیں کر سکتا۔ اہلِ جاہ کو مخاطب کر کے غالب کہتا ہے کہ تیرے معیار پر ہم نہیں آتے۔ تیرے پاس انسانوں کی قدر و منزلت کو جانچنے کی جو کسوٹی ہے اس کسوٹی پر دولتِ علم نہیں پرکھی جا سکتی۔ اور میرے پاس جو زرِ علم ہے وہ اس کا خواہشمند ہی نہیں کہ تو اسے اپنی کسوٹی پر پرکھے۔ بس نتیجہ یہی ہو سکتا ہے کہ تم ہم سے بے خبر اور ہم تم سے بے نیاز۔ ایک عالم سے دریافت کیا گیا' یہ کیا بات ہے کہ اہلِ علم تو دولت والوں کے پاس حاضر ہوتے ہیں اور دولت والے اہلِ علم کے پاس نہیں آتے۔ اس نے جواب دیا کہ عالم ضروریاتِ زندگی کو رفع کرنے کے لیے مال کی قدر بھی پہچانتا ہے۔ بطور

سنگ کے ممکنات اور مضمرات میں سے ہیں۔ ان ممکنات وجود کا اندازہ کرنے کے لیے دیدہ وری کی ضرورت ہے:

دیدہ ور آں کہ تانہد دل بشمار دلبری
در دلِ سنگ بنگرد رقصِ بتانِ آزری

جس طرح برگِ تاک میں شیرہ خانہ چھپا ہوا ہے، اسی طرح ہر چیز ممکنات حیات سے لبریز ہے۔ ہر ذرہ پابندی اور وفاداری سے کبریا کے قرب کی منزلیں طے کر رہا ہے۔ موجودات کی ساری حرکت شوقِ منزل کا اضطراب ہے۔ منزلیں تو لاتعداد ہیں لیکن اس وفاکیشی کے سفر میں ایک تعین وجود ایک منزل ہوتا ہے۔ خدا کا محیط خیال بے کنار ہے۔ لیکن قطرہ معیّن ہو کر ایک طرح عارضی طور پر ساحل بن جاتا ہے۔ نہ ذرہ اپنی منزل میں ٹھہر کر جامد ہونا چاہتا ہے اور نہ قطرہ ساحل بن کر آسودگی حاصل کر سکتا ہے۔ ذرہ ہو یا قطرہ سب میں حرکت دائمی ہے۔ نہ ذرہ جامد ہے اور نہ قطرہ۔ اپنے تعین اور تشخص میں ساحل آسودہ بن کر ٹھہر سکتا ہے۔ یہ کہ تمام ذرے خدا کی طرف رواں دواں ہیں۔ اس مضمون کا غالبؔ کا ایک شعر ہم پہلے درج کر چکے ہیں:

اے تو کہ ہیچ ذرہ را جز بہ تو روے نیست
در طلبت تواں گرفت بادیہ را بہ رہبری

طریقِ وفا کی منزلیں طے کرتے ہوئے بقول اقبالؔ:

ہر شے مسافر، ہر چیز راہی کیا چاند تارے، کیا مرغ و ماہی

....

غرقہ بموجہ تاب خورد، تشنہ ز دجلہ آب خورد
زحمتِ ہیچ یک نداد، راحتِ ہیچ یک نخواست

غرق ہونے والے نے موجوں کے تلاطم میں پیچ و تاب کھایا۔ اور دوسری طرف ایک پیاسا دریا کے کنارے آیا اور اس نے پانی سے پیاس بجھائی۔ آئینِ فطرت کے متعلق اگر

در نوردِ گفتگو از آگہی واماندہ ایم

پیچ و تابِ رہ نشانِ دوریٔ سر منزل است

زندگی کے عام معاملات میں گفتگو اور مبادلہ خیال سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ انسان صورت حال سے آگاہ ہو جائے۔ لیکن بحث و جدل اگر جائز حدود سے متجاوز ہو جائے اور باتوں میں پیچ پر پیچ پڑتا جائے تو معاملہ سلجھنے کے بجائے اور اُلجھتا جاتا ہے۔ خصوصاً عقلی بحثیں اور عقائد کی آویزشیں انسان کو حقیقت سے بہت دور لے جاتی ہیں۔ "رہِ عقل جز پیچ در پیچ نیست" زندگی کے گہرے وجدانات استدلال کے رہینِ منت نہیں ہوتے۔ عارفوں کی خاموشی ان کی گویائی سے زیادہ موثر ہوتی ہے۔ اس شعر میں غالبؔ زندگی کے اس وجدان کا ذکر کر رہا ہے جس کی ترجمانی زبان نہیں کر سکتی۔ اس کے متعلق کوئی شخص جتنی گفتگو کرے گا اتنا ہی وہ شعورِ ذات سے بے بہرہ ہوتا جائے گا۔ استدلال میں جتنے پیچ و خم بڑھتے جائیں گے، صراطِ مستقیم گم ہوتی جائے گی۔ راستوں کے پیچ راہرو کو گمراہ کر کے منزل سے اور دور کر دیں گے۔

از جلوہ ہنگامہ شکیبا نتواں شد

لب تشنۂ دیدارِ تُرا خُلد سراب است

یہ حقیقت رس عرفا کا مسلمہ عقیدہ ہے کہ حور و قصور کی جنت عاشقِ ربانی کا مقصود نہیں ہوتی۔ حقیقت ازلی لازمانی اور لامکانی ہے۔ اس میں اجسام اور حواس اور لذتِ جسمانی کو کوئی دخل نہیں۔ تجلی ذات کے مقابلے میں جنت نعیم بھی سراب و سیمیا کی سی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ جنت کا ہنگامۂ دلکش بھی جلوۂ الٰہی کے طالبوں کو شکیبا اور مطمئن نہیں کر سکتا۔ ہر صاحب دل صوفی نے اس عقیدے کی تائید کی ہے۔

حق را ز خلق جو کہ نو آموز دیدرا

آئینہ خانہ مکتبِ توحید بودہ است

خدا کو براہ راست بلاواسطہ دیکھنا ممکن نہیں۔ جو کوئی توحید کا سبق پڑھنا چاہے اس

مقصد نہیں تو بطور ذریعہ ہی سہی۔ اور خود علم کی دولت سے بھی آگاہ ہے۔ اس لیے وہ دولت والوں کی طرف حسبِ ضرورت رجوع کرتا ہے۔ لیکن دولت والا مال کی قیمت تو خوب جانتا ہے، علم کی قیمت اس کے نزدیک کچھ نہیں' اس لیے وہ عالم کے کاشانے میں نہیں آتا۔

بحث و جدل بجاے مان ' میکدہ جوے کاندران

کس نفس از جمل نہ زد کس سخن از فدک نہ خواست

شیعہ اور سنّی کی اختلافی بحثوں میں سے ایک جنگِ جمل کا قضیہ ہے اور دوسرے باغ فِدک کی وراثت کا جھگڑا۔ دین کی حقیقت سے ان چیزوں کا کوئی واسطہ نہیں۔ جنگِ جمل میں سیدنا حضرت علیؓ اور سیدہ حضرت عائشہؓ متخاصم فریق بن گئے اور مسلمانوں نے ایک دوسرے کی گردنیں کاٹیں۔ باغِ فدک حضرت فاطمۃ الزہراؓ نے وصالِ رسولؐ کے بعد بطور ورثہ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے طلب کیا۔ وہ یہ سمجھتی تھیں کہ یہ باغ رسول اکرمؐ سے اُنھیں ورثے میں پہنچتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ باغ ان کے والد ماجد کی ملکیت میں آگیا تھا۔ حضرت ابو بکرؓ کی یہ رائے نہ تھی وہ فرماتے تھے ہم نے خاتم النبیینؐ سے سنا ہے کہ نبی کسی چیز کا وارث نہیں ہوتا۔ اور نہ اس سے کسی کو ورثہ ہی پہنچتا ہے۔ وہ حسبِ ضرورت زمین ہو یا باغ یا مکان اسے اپنی زندگی میں استعمال کرتا ہے، لیکن ملکیت نبوت کے منصب کے منافی ہے۔ ویسے صحابہ کرامؓ اور خصوصاً حضرت ابو بکر صدیقؓ جیسا ایثار پیشہ شخص نبیؐ کی بیٹی پر جان چھڑکنے کو تیار ہو جاتا لیکن یہ اصول کی بات تھی اس لیے وہ ورثے کا مطالبہ درست نہ سمجھتے تھے۔ آج تک شیعہ حضرات حضرت عائشہ صدیقہؓ کو جنگِ جمل کی وجہ سے بُرا کہتے اور باغ فدک کے جھگڑے کی وجہ سے خلیفۂ اوّل کو غیر عادل سمجھتے ہیں۔ ایک خاص قسم کے تشیع کا میلان غالبؔ میں بھی تھا لیکن فرقوں کے یہ مشاجرات انسان کو دین کی حقیقت سے دور لے جاتے ہیں۔ غالبؔ کہتا ہے کہ صہباے حقیقت سے سرشار ہونا چاہتا ہے تو ان اختلافات سے قطع نظر کرلے۔ روحانیت کے میکدے میں یہ جھگڑے نہیں ہوتے:

سرّ حق کے بر تو گردد منجلی اے گرفتار ابو بکرؓ و علیؓ

......

انہیں کافر اور مرتد سمجھ کر در پے آزار ہو جائیں۔

سرِّ پنہان است اندر زیر و بم　　فاش اگر گویم جہاں برہم زنم

اس لیے انبیاء کو حکم ہوتا ہے کہ لوگوں سے ان کی عقلوں کے مطابق باتیں کیا کریں۔ ورنہ وہ ہدایت کے بجائے گمراہی میں پڑ جائیں گے کلمو الناس علیٰ قدرِ عقولہم

....

کارے عجب افتاد بدیں شیفتہ مارا

مومن نبود غالبؔ و کافر نتواں گفت

لوگوں نے کافر اور مومن کی کوئی موٹی سی تقسیم بنا رکھی ہے۔ اس ناقابلِ اعتبار کسوٹی پر پرکھ کر کسی کو مومن کہہ دیتے ہیں اور کسی کو کافر بنا دیتے ہیں۔ علماء میں باہم بھی تکفیر کا بازار گرم رہتا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ عام عقائد کے لحاظ سے مجھ ایسے شخص کو نہ مومن کہہ سکتے ہیں اور نہ کافر ایمان اور کفر کا حال خدا ہی جانتا ہے:

زاہدِ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا　　اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں

اقبالؔ

در قالبِ ملا اثرش پردہ کشا شد

خاکے کہ قضا در تنِ گوسالہ فرو ریخت

حضرت موسیٰ علیہ السلام کچھ روز کے لیے بنی اسرائیل کو اپنے بھائی ہارونؑ کے سپرد کر کے خلوت و مراقبہ کے لیے حصولِ وحی کے انتظار میں پہاڑوں پر چلے گئے۔ بنی اسرائیل بت پرستی کے عادی ہو چکے تھے۔ زبردست ہادی کی غیر حاضری میں اپنی قبیح عادت پر عود کر آئے۔ زیورات جمع کر کے بچھڑے کا ایک بُت بنایا۔ اور اس میں کچھ ایسی صناعی کی کہ کہیں ادھر ادھر ہلانے دبانے پر اس میں سے بچھڑے کی سی آواز نکلتی تھی۔ بے جان کالبد میں یہ آواز کہاں سے نکلتی تھی؟ اس کے متعلق اسرائیلیات کے افسانوں سے لے کر عجیب عجیب قصے مسلمانوں میں بھی رائج ہو گئے۔ اور بعض تفسیروں میں بھی اُنھوں نے دخل پایا کہ

کے لیے لازم ہے کہ خلق پر غور و خوض سے خالق کو پہچانے۔ دنیا حقائق کے عکسوں اور تصویروں کا آئینہ خانہ ہے۔ بچوں کو پہلے تصویروں ہی کے ذریعے سے تعلیم دی جاتی ہے، مکتبِ توحید میں بھی یہی طریقہ درست ہے کہ تصویروں کے جمال اور کمال سے مصور کو اور خلقت کے ذریعے سے خالق کو پہچانے۔ توحید آموزی کا یہ راستہ بتایا ہے۔

....

آں راز کہ در سینہ نہانست نہ وعظ است
بردار تواں گفت و بہ منبر نتواں گفت

میرے سینے میں جو اسرار و رموز ہیں وہ برسرِ منبر وعظ میں کہنے کی باتیں نہیں۔ اگر اعلان کرنا شروع کروں تو لوگ مجھے سولی پر چڑھادیں۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ سُولی پر لٹکے ہوئے کہہ ڈالوں۔ وعظ کی محفل میں عام طور پر ایک ہی عقیدے کے سامعین ہوتے ہیں۔ نہ واعظ میں شاہراہِ عام سے ہٹ کر کچھ سوچنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور نہ سننے والوں میں نئے افکار کو جذب کرنے کی صلاحیت۔ اسی لیے نہ عارفوں کو واعظ کے وعظ میں سے کچھ ملتا ہے، اور نہ حکمت پسندوں کی دیدہ افروزی ہوتی ہے۔ ہاں عوام کو ترغیب دلانے یا ڈرانے کا مسالا بہت ہوتا ہے۔ حقائق کا کوئی متجسّس وعظ سننے نہیں جاتا۔ زمانۂ قدیم میں علی گڈھ میں دینیات کے ایک پروفیسر جمعہ کے روز مسجد میں وعظ بھی فرماتے تھے۔ وہ خطابت میں سیلِ کہسار تھے۔ ہر قسم کے مضامین، پند و نصائح، اشعار، افسانے سیلابِ بیان میں بہتے چلے جاتے تھے۔ سننے والے کچھ محفوظ بھی ہوتے تھے، اور کچھ اچھی باتیں بھی ان کے کانوں میں پڑتی تھیں۔ ایک روز کسی طالب علم نے باادب ان سے کہا کہ مولانا آپ کا وعظ تو بڑا دلچسپ ہوتا ہے لیکن کبھی یہ پتا نہیں چلتا کہ اس کا موضوع اور مضمون کیا ہے؟ بہت برہم ہو کر بولے کہ نالائق موضوع ڈھونڈتا ہے۔ وعظ نہ ہوا لیکچر ہو گیا۔

صوفیہ اور حکما کے عقائد اور ان کا طرزِ بیان عامۃ الناس اور علماء ظاہر کے اندازِ فکر سے مختلف ہوتا ہے۔ حقائق وہ جس طرح سمجھتے ہیں اگر برسرِ عام بیان کرنے لگیں تو لوگ

عربی میں نازل ہوا۔ قرآن عربوں کو مخاطب کرتے ہوئے خود کہتا ہے: "یہ اللہ کا فضل تم پر اس لیے ہوا کہ تم اپنی زبان میں عمدگی سے رموزِ دین سمجھ سکو"۔ عربوں کی زندگی کا پس منظر قرآن کریم میں موجود ہے۔ اور بہت سی اصطلاحیں انھیں کے طریقِ زندگی اور انھیں کے مزاج کی اصطلاحیں ہیں۔ اس سے کون انکار کرسکتا ہے کہ دینِ اسلام میں بہت سے عناصر عربوں کی اس وقت کی زندگی کی بدولت داخل ہوئے لیکن دین اسلام صرف عربوں کے لیے نہ تھا۔ وہ کافۃ الناس کے لیے تھا، اور اس کا نبی زمان و مکان کی قیود سے ماورئی رحمۃ اللعالمین تھا۔ اسلام میں اساسی چیزیں عام آئینِ حیات سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور زندگی کے متعلق اس کا زاویۂ نگاہ نہ عرب سے وابستہ ہے نہ عجم سے۔ عربوں کی نسلی اور قومی تقویت اسلام کا نصب العین نہ تھا۔ اگرچہ اسلام کے پہلے تلامذہ ہونے کی وجہ سے انھیں اولیت حاصل ہے۔ عرب سے باہر نکل کر اسلام ایسی ایسی اقوام میں پھیل گیا جن کا مزاج عربی مزاج سے بہت مختلف تھا۔ ایرانیوں اور عربوں کی ذہنیت میں بہت فرق تھا۔ ایرانی تہذیب و تمدن عربی قبائلی تمدن سے بہت زیادہ ترقی یافتہ تھا۔ ایک دین جب عالمگیر ہو جاتا ہے تو اس کی شکل و صورت افکار و تصورات جذبات و تاثرات ہر جگہ یکساں نہیں رہتے۔ اگر آج انگلستان والے مسلمان ہو جائیں تو ان کا اسلام انگریزی اسلام ہو گا۔ اس پر انگریزوں کی تاویلیں اور تعبیریں حبشیوں کے اسلام سے مختلف ہوں گی۔ اکثر لوگ یہ لکھتے ہیں کہ عجم میں آکر اسلام خالص نہ رہا بلکہ غیر اسلامی عناصر کی آمیزش سے خراب اور مسخ ہو گیا۔ لیکن یہ صداقت کا صرف ایک رُخ ہے۔ دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ عجمیوں نے اپنے مخصوص مزاج کی بدولت اسلام کی خدمت بھی کی ہے اور وہ اس انداز کی ہے جو عرب میں نہ ہو سکتی تھی۔ رومی اور غزالی اور ابن عربی، عطار اور سنائی بلکہ یوں کہیے کہ اقبال بھی عرب میں پیدا نہ ہو سکتے تھے۔ خاص افکار کے لیے خاص ماحول اور علوم و فنون و تہذیب و تمدن کے ایک خاص درجہ ارتقا کی ضرورت ہوتی ہے۔ دین کے ازلی حقائق برقرار ہیں لیکن ان کی نئی نئی تشکیل کا مدار قومی مزاج پر ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے بھی لکھا ہے کہ نبی کی تعلیم کے بعض عناصر قومی

یہ اعجاز نمائی جو اس گوسالے میں داخل ہو کر اسے بلوانے لگی وہ کہاں سے آئی۔ غالب کہتا ہے کہ ہمارا ملا بھی اسی قسم کا گوسالہ ہے اس میں کسی قسم کی اپنی روح نہیں۔ لیکن کسی خاک کا اعجاز ہے کہ یہ گوسالہ بھی آواز نکالتا ہے۔ بے چارے ملا پر پھبتی کسنا ہمارے شعرا نے اپنا شیوہ بنالیا۔ وہ بے چارہ اپنی بساط کے مطابق دین کو سمجھتا اور سمجھاتا ہے۔ عوام میں سے ابھرتا ہے اور عوام کی سطح کے قریب قریب رہتا ہے۔ بہر حال رندِ خراباتی سے بہتر ہی ہوتا ہے۔ جب قوم کی ذہنی سطح بلند ہو جائے گی تو ملا بھی زیادہ عالم اور زیادہ معزز ہو جائیں گے۔

......

کہنہ نخلِ تازہ از صرصر زپا افتادہ ام
خاکم ارکاوی ہنوزم ریشہ در گلزار ہست

حوادثِ زمانہ سے کس کو پوری طرح گریز حاصل ہو سکتی ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں آفات کا سامنا بھی ہے۔ لیکن اگر انسان کے اندر زندگی کے چشمے خشک نہیں ہو گئے تو ہر حادثے کے بعد وہ پھر اپنا نخلِ حیات بلند کر کے اس میں سے برگ و بار نکال سکتا ہے۔ غالب کے کلام میں اور اس کی زندگی میں حوادث کی کثرت نظر آتی ہے۔ لیکن وہ کہیں شکستگی خستگی اور یاس کی تعلیم نہیں دیتا اور نہ قنوط کو طبیعت پر طاری ہونے دیتا ہے۔ پرانے درخت جو ابھی تر و تازہ اور ثمر آور ہیں، بعض اوقات آندھیوں سے گر جاتے ہیں لیکن ان کی جڑوں اور تنوں میں زندہ ریشہ ہوتا ہے جس سے تازہ شاخیں پھوٹ نکلتی ہیں۔ کہتا ہے کہ میں بھی اسی قسم کا درخت ہوں۔ باطنی زندگی اور حیات آفرینی سے مایوس نہیں۔

رموزِ دیں نشناسم درست و معذورم
نہادِ من عجمی و طریقِ من عربی است

غالب کے دینی عقائد کی بحث میں ہم اس شعر کا حوالہ دے چکے ہیں۔ لیکن یہ شعر دین کا ایک اہم مسئلہ زیر بحث لاتا ہے۔ لہٰذا اس کی کچھ مزید تشریح کی ضرورت ہے۔ دین اسلام نے حجاز کی ارضِ مقدس میں سب سے پہلے عربوں کو مخاطب کیا۔ قرآن کریم بھی

پیٹ بھرا جاتا ہے۔ کیونکہ دس بارہ گھنٹوں تک کا فاقہ ہوگا۔ نتیجہ یہ ہے کہ عام مسلمان سوا ان غریبوں کے جنھیں نانِ شبینہ کی فکر رہتی ہے اس مہینے میں دوسرے مہینوں کے مقابلے میں بہت زیادہ کھاتے ہیں۔ ہم نے بعض اصحاب سے یہ بھی سنا ہے کہ خدا جانے کیا وجہ ہے رمضان کے مہینے میں میرا وزن بڑھ گیا ہے۔ حکومت سے درخواست کی جاتی ہے کہ رمضان شریف آگیا، شکر کا راشن بڑھا دیا جائے۔ گھی کی مقدار بھی دُگنی ہو جاتی ہے۔ غالب نے اسی کیفیت کا نقشہ کھینچا ہے۔

غم چو بہم در افگند رو کہ مراد می دہد　　دانہ ذخیرہ می کند کاہ بیاد می دہد

آخر منزلِ نخست خوے تو راہ می دہد　　اول منزلِ دگر بوے تو زاد می دہد

اے کہ بدیدہ غم زُشت دے کہ ببینہ غم زشت　　نازشِ غم کہ ہم زُشت خاطر شاد می دہد

ان اشعار کا حوالہ فلسفۂ غم کے باب میں بھی ملے گا۔ اشعار ایسے دل افروز اور حیات انگیز ہیں کہ ان پر مزید کچھ لکھنے کی ضرورت ہے۔ خیر و شر کا مسئلہ دین اور حکمت کا ایک بنیادی مسئلہ ہے۔ خالقِ کائنات اگر خیرِ مطلق ہے اور قادرِ مطلق بھی تو یہ نقصان و حرمان کہاں سے آیا؟ خیر اور قدرت میں سے شر کیونکر پیدا ہوا۔ بہت سے کوتاہ بین شر کا وجود دیکھ کر خدائے رحیم کی ہستی کے منکر ہو جاتے ہیں۔ غالب ان اشعار میں یہ گتھی سلجھا رہا ہے۔ انسانی زندگی کا مقصد سیرت سازی ہے' بے خلل سلامتی سے کسی قسم کا ارتقا نہیں ہو سکتا۔ اگر شر کا وجود نہ ہو تو خیر بھی غائب ہو جائے۔ صبر سے روح میں تقویت اور بلند حوصلگی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر مصائب نہ ہوں تو صبر کی مشق کہاں سے آئے گی۔ زندگی کا آبِ حیات ظلمات آفات میں سے گزر کر ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ مزاحمتوں پر غلبہ پانا اور اس غلبے سے نفس و رُوح کو قوی کرنا اس خودی کو استوار کرتا ہے جو آخر میں خدا کی ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ غالب کہتا ہے کہ زندگی کی فصل میں کچھ دانے نکلتے ہیں اور کچھ گھاس پھوس۔ جھٹکنے اور پھٹکنے کے بغیر دانہ کاہ سے الگ کیونکر ہوگا؟ رنج و غم اسی تزلزل کا نام ہے۔ اگر اس کی حقیقت سمجھ لو تو تمھیں اس کا ادراک ہو جائے کہ یہ تمھاری زندگی کے نصب العین کی طرف جانے کا راستہ

ہوتے ہیں اور بعض کل نوعِ انسانی سے تعلق رکھتے ہیں۔ غالبؔ کہتا ہے کہ عجمی نہاد ہونے کی وجہ سے دینِ اسلام کے عربی عناصر میرے دل و دماغ میں نہیں سماتے۔ اور اگر ان چیزوں کو بھی رموزِ دین قرار دیا جائے تو میں ان سے آگاہ نہیں ہو سکتا۔ یہ بہت گہرا حکیمانہ شعر ہے۔ اندازِ بیان میں شوخی ہے لیکن وہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کوئی دین جب اپنی جنم بھومی سے نکل کر مختلف مزاج اور حالات کی قوموں میں پھیلتا ہے، تو اس کی ابتدائی تعلیم کے بہت سے عناصر جو قومی اور وقتی حیثیت رکھتے اور ایک خاص مزاج کی پیداوار ہوتے ہیں، دیگر اقوام کے لیے ناقابلِ فہم ہوتے ہیں یا دلنشین نہیں ہوتے۔

تن پروری خلق فزوں شد ز ریاضت

جز گرمیٔ افطار ندارد رمضاں ہیچ

صحیح عبادت اور ریاضت کا لازمی تقاضا یہ ہونا چاہیے کہ تن کی پرورش کے بجائے من کی پرورش کی طرف زیادہ توجہ ہو۔ لیکن عام تجربہ یہ ہے کہ مسجد کے ملا اور شیوخِ طریقت جو بڑے بڑے سرمایہ دار، زمیندار اور جاگیر دار بن گئے ہیں بہت فربہ اور تو ندیل ہوتے ہیں۔ ان کی عبادت اور ریاضت کی حقیقت اسی مٹاپے سے واضح ہو سکتی ہے۔ نبی اور ولی کا روزہ تو اصل روزہ ہوتا ہے۔ عام مہینوں کے مقابلے میں اس میں خوراک آدھی رہ جاتی ہے۔ نبی کریمؐ کے گھر میں اور مہینوں میں بھی کئی کئی روز چولھا نہ جلتا تھا اور قوتِ لایموت پر گذارہ رہتا تھا۔ غالبؔ کہتا ہے اب عبادت و ریاضت کا یہ حال ہے کہ عامیانِ خلق ہوں یا حامیانِ دینِ متین، ان کی ریاضت کا رُخ تن پروری کی طرف نظر آتا ہے۔ افطار کی تیاری کئی گھنٹے قبل شروع ہوتی ہے۔ میوہ جات جمع کیے جاتے ہیں۔ خوان سجائے جاتے ہیں، لذیذ چیزیں تلی جاتی ہیں۔ تاکہ افطار کی ساعت پر دل بہلا رہے۔ اس کے بعد کھاتے پیتے لوگ اس خوانِ لذیذ پر بھوکے بھیڑیے کی طرح لپکتے ہیں۔ لیکن یہ محض افطاری ہوتی ہے۔ اصل کھانا اس کے بعد ہوگا جو خوب ڈٹ کر کھایا جائے گا کیونکہ دن بھر کی بھوک کی تلافی کرنا ہے۔ اس کے بعد نصف شب سے پھر پکوان شروع ہوتا ہے۔ پراٹھے، حلوے اور دیگر لذائذ سے

نے اسباب طرب کھو دیے تو باغ زراعت گاہ دہقان بن گئے۔ اس شعر میں غالب نے اپنی زندگی کا بھی نقشہ کھینچا ہے۔ اس کی ابتدا اور انتہا پر یہی مثال صادق آتی ہے۔

....

زما گرم است ایں ہنگامہ بنگر شورِ ہستی را
قیامت می دمد از پردۂ خاکے کہ انساں شد

بہت گہرا اور لطیف مضمون ہے۔ اس میں شورِ ہستی سے مراد خارجی فطرت کی ہنگامہ خیزی نہیں بلکہ انسانی زندگی کی طوفان انگیزی ہے۔ عام عقیدہ یہ ہے کہ کسی وقت قیامت آئے گی۔ لامتناہی قرون کے مُردوں کو حساب کتاب کے لیے اٹھایا جائے گا۔ اس سے قبل زلزلے آئیں گے، پہاڑ پاش پاش ہو جائیں گے، آسمان پھٹ جائیں گے۔ کائنات کالعدم ہو جائے گی، محشر کی عدالت قائم ہو گی، کسی کو جزا ملے گی کسی کو سزا۔ کوئی جنت میں جائے گا کوئی دوزخ میں۔ کوئی گروہ ایک عرصے تک اعراف میں ٹھہرے گا۔ غالب اس قیامت اور آخرت سے بحث نہیں کرتا۔ لیکن یہ کہتا ہے مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قیامت خارج سے انسان پر وارد نہ ہو گی بلکہ وہ انسان کی ہمزاد ہے۔ انسان کی آفرینش اور قیامت کی آفرینش ہم زمان ہے۔ اس کی فطرت میں ہمیشہ زلزلہ رہتا ہے۔ جذبات کا طوفان، ہوس اور مقصودِ حیات کی کشمکش، آرزوؤں اور حسرتوں کا تلاطم۔ ایمان اور کفر کی آویزش، علم و جہل کی آمیزش یہ تمام محشر نہیں تو اور کیا ہے۔ اس کے اعمال کا حساب بھی آئندہ نہیں بلکہ ساتھ ہی ساتھ ہو رہا ہے۔ میزانِ حیات میں اس کا ہر عمل تل رہا ہے۔ اور تول بھی ایسا صحیح کہ اس میں خیر و شر کے ذرّے بھی اپنا وزن بتاتے ہیں۔ آئندہ کائنات اور نوعِ انسان کا انجام کیا ہو گا اسے خدا کے سوا کون جانتا ہے۔ لیکن یہاں جو مسلسل اور نقد قیامت ہے وہ چشمِ بصیرت کو نظر آتی ہے۔ غالب کہتا ہے کہ قیامت انسان کی باطنی کیفیت کا نام ہے اور فطرتِ انسانی کا ایک لازمہ ہے۔ حضرت بایزید بسطامی علیہ الرحمۃ سے کسی نے پوچھا کہ قیامت کیا ہے۔ جواب ملا کہ اَنا یعنی نفسِ انسانی۔ پھر پوچھا جنت اور دوزخ کیا ہیں؟ پھر وہی جواب دیا کہ اَنا۔ لوح و قلم کیا

ہے۔ یہ سب کچھ تمھاری مراد پوری کرنے کے لیے ہو رہا ہے۔ وہ مراد سکون اور سلامتی نہیں بلکہ سیرت سازی ہے جو مزاحمت کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ زندگی انسان کا امتحان کرتی ہے۔ جب آدمی صداقت کے راستوں پر چلنے لگتا ہے تو پہلی منزل کے آخر تک قہر و جلال ہی نظر آتا ہے۔ مالی اور مادی منافع ہاتھ سے نکل جاتے ہیں۔ نقصان مایہ بھی ہوتا ہے اور شماتتِ ہمسایہ بھی، خلقِ خدا بھی صداقت کیش کا ساتھ نہیں دیتی۔ لیکن اگر انسان صبر کے ساتھ اس منزل سے گزر جائے تو دوسری منزل کے شروع ہی میں مقصود سے قرب حاصل ہونا شروع ہوتا ہے۔ اور کامیابی کی خوشبو زادِ رہ بن جاتی ہے۔ دیدۂ پُرنم ہو یا دلِ پُرغم۔ یہ فطرت کا ایک ناز ہے۔ جب انسان اس حقیقت کو پالے تو وہ شر اور نقصان کا شاکی نہ رہے گا اور اس کی غمگینی خاطر شاد میں تبدیل ہو جائے گی۔

دل اسبابِ طرب گم کردہ در بندِ غمِ ناں شد
زراعت گاہِ دہقاں می شود چوں باغ ویراں شد

کیا بلیغ مثال ہے۔ فنونِ لطیفہ ہوں یا طرب روحانی۔ عشقِ مجازی ہو یا عشقِ حقیقی۔ ان کے لیے فراغت اور فرصت درکار ہے۔ قحط پڑ جائے اور سدِ رمق کو قوتِ لایموت میسّر نہ آئے تو یاراں فراموش کردند عشق کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ انسانی زندگی کی ضرورتوں میں جسمانی اور مادی افادیت بھی ہے۔ اور ذوقِ جمال یا جمال آفرینی بھی۔ زندگی کے حسن کی طرف وہی توجہ کر سکتا ہے جس کی بنیادی جسمانی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں۔ بھوکا ثمر کی طرف لپکے گا، وہ حسنِ فطرت اور جمالِ گل و شگوفہ کی طرف نظر اٹھا کر نہ دیکھے گا۔ بعض بھوکی قوموں کے وطن مناظرِ فطرت کی آغوش میں ہیں لیکن انھیں ان مناظر کے حسن و عظمت کا کوئی احساس نہیں۔ بھوک سے ذوقِ جمال غائب ہو جاتا ہے۔ جب ذوقِ جمال کے اسباب غائب ہو جائیں تو پھر انسان روٹی ہی کی فکر کرتا ہے۔ غالب نے اس کی کیا اچھی مثال تلاش کی ہے۔ دہلی اور لاہور کے گرداگرد سیکڑوں تر و تازہ ثمر آور باغ تھے، جن کے گرد بلند دیواریں تھیں اور عالی شان دروازے تھے۔ اب ان تمام باغوں میں زراعت ہوتی ہے۔ قوم

آفریں اس کا خلاق ہے جو خود بھی جمیل ہے اور جمال سے محبت رکھتا ہے۔ دین اس سوال کا جواب بحیثیت ایمان بالغیب پیش کرتا ہے اور حاضر کو اس کی شہادت میں لاتا ہے۔ استدلالی حکمت اس بارے میں دم بخود اور سر بہ گریباں ہے:

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت این معمارا

حافظ

فطرت اپنے رموز ہر کس و ناکس پر پوری طرح افشا نہیں کرتی۔ بقول اقبال فطرت کو حفظِ اسرار کا سودا ہے۔ دوسری طرف یہ بھی درست ہے کہ اسے ظہور کی تمنا بھی مضطرب رکھتی ہے۔ فطرت کا ایک پہلو مادہ اور حرکت کے آئین میں منکشف ہوتا ہے۔ اور اجرامِ فلکیہ کے ریاضیاتی اتقان میں ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن بقول سر جیمز جینز عالمِ طبعیات کا خدا ماہر ریاضیات ہی معلوم ہوتا ہے۔ فیثاغورس بھی ریاضی ہی کو خدا کہتے تھے۔ کیونکہ ریاضی ہر ساکن و متحرک چیز میں موجود ہے۔ اور موسیقی بھی ریاضی ہی کا کرشمہ ہے۔ سیاروں کی گردش سے نغمے نکلتے ہیں۔ کیونکہ ان کی حرکات میں ریاضیاتی تناسب اور توازن ہے۔ لیکن محض ریاضی سے انسان راضی نہیں ہو سکتا۔ مثلث اور دائرے کی ریاضیات کیسی ہی دل کش کیوں نہ ہوں، روح کی پیاس نہیں بجھا سکتیں۔ اس میں انسانی زندگی کے اقدار اور اس کی تمنائیں کہیں نظر نہیں آتیں۔ انسان کے لیے حسن و عشق سے زیادہ دلکش چیز کوئی نہیں ہو سکتی۔ وہ حسن و عشق کی تلاش میں غلطی بھی کرتا ہے۔ ٹھوکر بھی کھاتا ہے لیکن بہر حال مقصود غلط نہیں ہوتا۔ ذرائع اور وسائل میں دھوکا کھاتا ہے۔

موسم بہار حسن و عشق کا مظہر ہے۔ ویسے مٹی سے پوچھو تو رازِ حیات کے متعلق کیا خاک جواب دے گی لیکن ہر بوٹا، ہر پتا، ہر شگوفہ، ہر ثمر، ہر لہلہاتا ہوا درخت ماہیت حیات کے سوال کا وہ جواب ہے جو کہیں اور سے نہیں مل سکتا۔ یہ فطرت کا الہام ہے۔ یہ وحی کی ایک قسم ہے۔ یہ مخلوق سے خالق کی ہم کلامی ہے۔ بہار سے سرور اور مستی وابستہ ہے۔ بہار میں انسان بے پیے مست ہو جاتا ہے۔ خود غالب کہہ گیا ہے:

ہیں؟ فرمایا کہ آنا۔ قیامت کے متعلق عارف رومی نے بہت گہرے نکات پیش کیے ہیں:

پس قیامت شو قیامت را ببیں

دیدنِ ہر چیز را شرط است ایں

ہر چیز کے ادراک کی شرط یہی ہے کہ انسان وہ چیز ہو جائے۔ بغیر عاشق ہونے کے عشق کی حقیقت کون جان سکتا اور بغیر عالم ہونے کے علم کی لذّت سے کون آشنا ہو سکتا ہے؟ مولانا فرماتے ہیں کہ اگر تو خود قیامت ہو جائے تو قیامت کی حقیقت تجھے معلوم ہو جائے۔ اس کے جاننے کا اور کوئی طریقہ نہیں۔ آسمانوں کا پھٹنا کیا ہوتا ہے، اس کے معنی بھی تمھاری سمجھ میں آسکتے ہیں، بشرطیکہ فلک شگاف بصیرت پیدا کرلو:

والسماء انشقّت آخر از چہ بود

از یکے چشمے کہ ناگہ برکشود

جنت کی نسبت بھی عرفاء نے لکھا ہے کہ وہ انسان کے اعمال کی ایک محسوس اور مثالی صورت ہوگی۔ قرآن کریم بھی کہتا ہے کہ جنّت کی مثال ایسی ہے گویا ایک باغ ہو جس میں نہریں جاری ہوں۔ دوزخ کی نسبت بھی قرآن کریم میں ارشاد ہے کہ خارج سے اس کے شعلے انسان کو محیط نہ ہوں گے بلکہ یہ نار "تطّلعُ علیَ الاَفئدہ" ہے۔ قلوب کے اندر سے اس کے شعلے نکلیں گے۔ غرض قیامت انسانی فطرت کی ہمزاد ہے۔ جس پردۂ خاک سے انسان پیدا ہوا اسی سے قیامت بھی نکلی۔ انسان کی زندگی ایک مسلسل محشر ہے۔

ہمچو رازے کہ بہ مستی زدل آید بیروں

در بہاراں ہمہ بویت زصبا می آید

لطیف صوفیانہ ذوق کا شعر ہے اور حکمت سے لبریز ہے۔ محض شعریت کے لحاظ سے بھی بہت بلند پایہ ہے۔ ہستی سراپا استفہام ہے کہ اس کی کنہ کیا ہے، کیا یہ محض بے جان مادی ذرّات کی اتفاقی ترکیب کا کرشمہ ہے یا اس کی حرکت میں کوئی مقصد کوشی ہے۔ اس پردۂ زنگاری کے پیچھے کوئی محبوب ہے یا محض خلا ہی خلا ہے۔ فطرت کا حُسن اتفاقی ہے یا کوئی جمال

غالب زندگی کے کسی حادثے کو شرِ محض نہیں سمجھتا۔ اس کے کلام میں کثرت سے غم واندوہ کے اشعار ملتے ہیں۔ ان میں سے بعض ہم فلسفۂ غم کے عنوان کے تحت پڑھ چکے ہیں۔ اس کے کلام میں اس مضمون کی ایک مسلسل غزل ملتی ہے جس میں وہ یہ خیال ادا کرتا ہے کہ اس عالمِ تغیر و مکافات میں قضاو قدر جب ایک کیفیت کی نفی کرتی ہے تو بطور معاوضہ کسی دوسری اچھی چیز کا اثبات ہوتا ہے۔ اختلاف لیل و نہار اس اصول کا ایک طبیعی مظاہرہ ہے۔ رات کتنی بھی تاریک ہو آخر اس کی سحر ہوتی ہے۔ شمعیں بجھ جاتی ہیں تو ان کی جگہ آفتاب عالم تاب کا ظہور ہوتا ہے جو لاتعداد کشتہ چراغوں کی تلافی کرتا ہے:

مژدۂ صبح دریں تیرہ شبانم دادند
شمع کشتند و زخورشید نشانم دادند

اس شعر کا مضمون ایک اور استاد کے مشہور شعر کے مماثل ہے جس کی تضمین بھی علامہ اقبال نے کی ہے اور فرمایا ہے کہ تب و تابِ ملتِ بیضا کسی شاندار انقلاب کا پیش خیمہ ہے:

فغاں کہ دانۂ انگور آب می سازند
ستارہ می شکنند آفتاب می سازند

انگوروں کے فشار سے شراب بن جاتی ہے۔ ستارے گم ہوتے ہیں تو سورج نکل آتا ہے۔ ایک اُردو نظم میں بھی اقبال نے ستاروں اور سورج کا مضمون باندھا ہے:

شعلۂ خورشید شاید حاصل اس کھیتی کا ہے
بوئے تھے دہقانِ گرداں نے جو تاروں کے شرار

حکمت اور تصوّف کا ایک عام مضمون ہے کہ اسرار کی پردہ کشائی کے بعد حوصلۂ گفتار نہیں رہتا۔ معرفت کے بعد زبان گُنگ ہو جاتی ہے۔ کوئی معقول بات کہنے کے لیے وافر عقل و حکمت کی ضرورت ہے۔ لیکن اس کے بعد جب زندگی کا پُر اسرار ہونا حیرت آفرین ہوتا ہے، تو انسان خاموش ہو جاتا ہے۔ یہ خاموشی کوئی سلبی کیفیت نہیں ہوتی بلکہ اس میں کمال درجے کا ایجاب ہوتا ہے۔

ہے ہوا میں شراب کی تاثیر
بادہ نوشی ہے باد پیمائی

جب نشے میں کوئی شخص مست ہو جائے تو شعور پر سے وہ رکاوٹ ہٹ جاتی ہے جو انسان کو رازِ دروں کے اظہار سے روکتی ہے۔ ہوش مندی میں کوئی انسان اپنے راز دوسروں پر افشا نہیں کرتا۔ لیکن نشہ یہ پردۂ آہنیں چاک کر دیتا ہے۔ اور انسان کے دل کی بات منہ سے بے اختیار نکل آتی ہے۔ غالب کہتا ہے بہار میں فطرت کا یہی حال ہوتا ہے۔ مستی میں وہ اپنا راز افشا کر دیتی ہے۔ اور وہ راز یہ ہے کہ میں خلاق حسن ہوں۔ ہستی میں ذوقِ جمال کی مستی بھی ہے۔ اس کی خلاقی کوئی مقصد رکھتی ہے۔ کائنات کوئی اندھا کارخانہ نہیں۔ موجودات کے سارے آئین کا سرچشمہ یہی خلاقی حسن ہے۔ حسن سے عشق اور عشق سے حسن پیدا ہوتا ہے۔ حسن کی پروردگاری اور عشق کی پیغمبری پھولوں میں نظر آتی ہے۔

ایک حکیم نے لکھا ہے کہ کوئی باغبان مادہ پرست دہریہ نہیں ہو سکتا۔ مغرب کے مشہور صحافی اور ادیب بیورلے نکلز نے اپنے حالات میں لکھا ہے: میرے اندر یہ اضطراب پیدا ہوا کہ زندگی کی ماہیت دریافت کروں۔ تمام فلسفے چھان مارے، تمام مذاہب کی کتابیں پڑھ ڈالیں، کہیں تسلی نہ ہوئی کہ اس کائنات کا مبدأ و منشا اور منتہا کیا ہے۔ اس کا کوئی مقصد بھی ہے یا نہیں۔ آخر مایوس ہو کر میں نے یہ سوال لاینحل سمجھ کر چھوڑ دیا اور باغبانی میں دل بہلانے لگا۔ جب موسمِ بہار آیا، شگوفے اور پھول نکلے، مردہ نما زمین نے ساحری اور اعجاز سے رنگ و بو کی ایک جنت میرے سامنے رکھ دی تو یک بیک میرا سارا مسئلہ حل ہو گیا۔ شکوک رفع ہو گئے، ہستی کی جمال آفرینی کا مجھے یقین ہو گیا۔ میں حسن و عشق کے خالق خدا کا قائل ہو گیا۔ فطرت نے اپنا راز مجھ پر افشا کر دیا۔ ایمان بالغیب یقین بالحاضر ہو گیا۔ سچ ہے کہ کوئی باغبان دہریہ نہیں ہو سکتا۔ ایک شاعر نے پھول کو خدا کا رسول کہا ہے اور کیا سچ کہا ہے۔ واہ کیا لطیف بات غالب نے کہی ہے:

ہمچو رازے کہ بہ مستی زدل آید بروں
در بہاراں ہمہ بویت زصبا می آید

کا ملے گفت است می باید بے عقل و حکمت تا شود گویا کے

باز باید عقل بے حد و شمار تا شود خاموش یک حکمت شعار

غالب صاحب سخن ہے۔ تاثرات وافکار کی آفرینش اوران کے بیان میں ایک نادر روزگار فن کار ہے لیکن اسے اس کا احساس ہے کہ زندگی کی حقیقت کے منکشف ہونے پر گفتار کا بہت ساحصہ بے کار ہو جاتا ہے۔ اگر گفتار کم ہو جائے اور حقیقت شناسی بڑھ جائے تو ایک چیز کے بجائے دوسرا نعم البدل مل جاتا ہے:

رُخ کشودند و لب ہرزہ سرایم بستند

دل ربودند و دو چشم نگرانم دادند

گفتار پر فکر کو ترجیح ہے اور فکر کا کمال نظر پر ختم ہوتا ہے۔ تذکروں میں ابوسعید ابوالخیر اور بوعلی سینا کی ایک ملاقات کا حال ملتا ہے۔ یہ بلند پایہ صاحبِ نظر صوفی اور حکمتِ مجسم بوعلی سینا ایک مرتبہ ہم مجلس ہوئے۔ بوعلی دیر تک الٰہیات میں فلسفیانہ گفتگو کرتا رہا۔ بوعلی ازروے عقل روحانیات کا قائل تھا لیکن اسے ان حقائق کا کوئی ذاتی تجربہ اور وجدان نہ تھا۔ بقول اقبالؔ:

عقل گو آستاں سے دور نہیں

اس کی تقدیر میں حضور نہیں

عقل کا رُخ حقیقت کے آستانے تک پہنچ جاتی ہے۔ اس کے سامنے ایک پُر اسرار محل ہوتا ہے لیکن وہ اس میں داخل نہیں ہو سکتی۔ جب بوعلی تقریر ختم کر چکے تو ابوسعید نے ایک مختصر جملے میں عقلی شعور اور وجدانی ظہور کا فرق بیان کر دیا۔ فرمایا کہ حقائق تو وہی ہیں لیکن صوفی اور استدلالی حکیم میں دانش و بینش کا فرق ہے۔ ارشاد کیا کہ ہر چہ تو مے دانی من می بینم'۔ غالبؔ کہتا ہے کہ رُخ کشائی کے بعد لبِ ہرزہ سرا بند ہو جائے تو کیا نقصان ہے۔ زبان بند ہوئی اور آنکھیں کُھل گئیں۔ دیدہ وری سخن وری سے بہتر ہے۔ اسلام کے بعد عجم کے آتشکدے ٹھنڈے ہو گئے۔ آج تک بعض عجمی عجم کی شاندار تہذیب کا ماتم کرتے ہیں

ظاہری نمود میں سے جو کچھ کم کیا اس کی تلافی یہ کی کہ باطن میں جمال پیدا کیا:

گوہر از تاج گسستند و بدانش بستند
ہرچہ بردند بہ پیدا بہ نہانم دادند

فطرت کا یہ اصول افراد اور اقوام کی زندگی میں کارفرما نظر آتا ہے۔ اسے قرآن حکیم نے بھی بیان کیا ہے کہ خدا کسی آیت (مظہر فطرت، حکم الٰہی یا شعار ملت) کو منسوخ نہیں کرتا جب تک اس کے مماثل یا اس سے بہتر آیت معرضِ شہود میں نہیں آتی۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ظاہری نعمت کے ناپید ہی ہونے پر باطن میں تزکیہ اور گہرائی پیدا ہوتی ہے۔ ظاہری نعمتوں کی کثرت روح کو خفتہ کر دیتی ہے اور اس کے ممکنات کو وجود پذیر نہیں ہونے دیتی۔ اگر ظاہری نقصان سے حکمت اور معرفت حاصل ہو جائے اور انسان زندگی کی سطحوں سے گزر کر اس کی گہرائیوں میں غوطہ زنی کرے تو یہ نقصان ہزار فائدوں کا ماخذ اور موجب بن سکتا ہے۔ ان اشعار سے بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ غالب اپنی ذات کا ذکر کر رہا ہے لیکن حقیقت میں وہ انسانی زندگی اور انسانی تاریخ کا ایک کلیہ بیان کر رہا ہے۔ کوئی نقصان ایسا نہیں جس میں سے ایک زندہ انسان اور ایک زندہ ملت گراں بہا فوائد حاصل نہ کر سکے۔ انسانی زندگی حقیقت میں باطن کی زندگی ہے۔ ہر حادثے کو اسی نظر سے دیکھنا چاہیے کہ باطن پر اس کا کیا اثر پڑا ہے۔ جسمانی اور مادی نقصانات سیرت و کردار میں قوت اور بلندی پیدا کر سکتے ہیں۔ بقول اقبال:

ملک ہاتھوں سے گیا ملت کی آنکھیں کھل گئیں

ہاں اگر کسی نقصان سے انسان کی آنکھیں بھی نہ کھلیں تو اسے دنیا اور آخرت دونوں کا خسارہ کہہ سکتے ہیں۔

بہ عشق از دو جہاں بے نیاز باید بود — مجاز سوزِ حقیقت گداز باید بود
بجیبِ حوصلہ نقدِ نشاط باید ریخت — بجان شکوۂ تغافل طراز باید بود
چو لب زہر زہ سرایانِ شوق نتواں شد — چو دل زپردہ سرایانِ راز باید بود

جس پر تاریخ نے ظہور اسلام کے بعد خطِ تنسیخ کھینچ دیا۔ لیکن اس حقیقت کا منکر کون ہو سکتا ہے کہ اسلام قبول کرنے والے عجمیوں اور ان کی آنے والی نسلوں نے ایسا ادب پیدا کیا جس کے نمونے مجوسی ایران میں ڈھونڈے سے نہیں مل سکتے۔ عربی میں علوم و فنون کو ترقی دینے والے اکثر عجمی النسل ہیں۔ اور فارسی شاعری نے اسلامی دور کے اندر اس پرواز کا ثبوت دیا جو قبل اسلام کے ایران میں موجود نہ تھی۔ اسلامی عجمی تہذیب ہر لحاظ سے پہلی ایرانی تہذیبوں پر فائق ہو گئی۔ سنائیؔ، عطارؔ اور رومیؔ کیا اس تہذیب کا نعم البدل نہ تھے جو کوئی اعلیٰ درجے کا لٹریچر پیدا نہ کر سکی تھی۔ آتش کدے بجھے تو مسلمانوں میں نفسِ آتشیں نے افکار و اشعار میں گرمی پیدا کر دی۔ بت خانوں میں ناقوس کی آوازیں خاموش ہوئیں تو انسان گویا ہو گئے۔ تارِ نفس میں نغمہ نکلے یا نالہ بہر حال وہ ناقوس کی شورش سے افضل ہے:

سوخت آتشکدہ ز آتش نفسم بخشیدند

ریخت بتخانہ ز ناقوس فغانم دادند

شاہانِ عجم کے پاس لعل و جواہر کی بہت فراوانی تھی۔ ان کے تاج و تخت اور لباس میں بھی موتی جڑے تھے۔ اور ان کے فرش بھی جواہر سے مرصّع تھے۔ کسریٰ کا قالین جو اس کے خزانے کے ساتھ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں مدینہ منورہ لایا گیا، اس کے تار تار میں گراں بہا جواہر جڑے تھے۔ اس کے ٹکڑے جو مسلمان مجاہدین میں تقسیم ہوئے، کرنسی نوٹوں کی طرح بازار میں سکّے کے طور پر خرید و فروخت میں استعمال کیے جاتے تھے لیکن اچھے افکار کے مقابلے میں ان قیمتی پتھروں کی حیثیت ہے، حکمت کے جواہر پارے کہیں زیادہ گراں بہا ہیں:

گہر از رایتِ شاہانِ عجم برچیدند

بعوض خامۂ گنجینہ فشانم دادند

ترکان پشنگی کا جاہ و جلال نہ رہا لیکن اس کے عوض میری پیشانی کو فر کیانی عطا کیا گیا۔ موتی تاج میں سے تو اکھاڑ دیے گئے لیکن میری عقل میں جڑ دیے گئے۔ قضا و قدر نے

چو بزمِ عشرتیاں تازہ رو تواں جوشید
چو شمعِ خلوتیاں جاں گداز باید بود

بہ صحنِ میکدہ سرمست می تواں گردید
بہ کنجِ صومعہ وقفِ نماز باید بود

نگہ ز دیدۂ بیدار جو کہ سائل را
بہ گریہ طالبِ دریاے باز باید بود

چو برزراعتِ آزادگی خوری غالبؔ
ترا کہ ایں ہمہ بابرگ و ساز باید بود

'باید بود' کی ردیف ہی ایسی ہے کہ شاعر دل کھول کر اپنی تمنائیں بیان کر سکتا ہے۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ غالبؔ کے ہاں تمناؤں کا ہجوم ملتا ہے۔ اسفل سے اعلیٰ تک کوئی ایسی تمنا نہیں جس کی لہریں اس کے دریاے دل میں نہ اٹھتی ہوں۔ غالبؔ کی طبیعت کا صحیح اور سچا نقشہ اس کے اس اردو شعر میں ملتا ہے کہ:

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

وہ ہوس کا شکاری ہے اور عشق کا متوالا بھی۔ وہ گرفتارِ مجاز بھی ہے اور طالب حقیقت بھی، وہ جلوت میں بزمِ عشرت کا متمنّی ہے اور خلوت میں شمعِ عرفان سے نور حاصل کرنا چاہتا ہے۔ وہ ثواب طاعت و زہد سے بھی واقف ہے اور دوسری طرف مئے مجاز ہو یا صہباے حقیقت دونوں سے سرمست بھی رہنا چاہتا ہے۔ پہلے شعر میں کہتا ہے انسان کو چاہیے کہ عشق میں دونوں جہانوں سے بے نیاز ہو جائے۔ کوئی دنیا کا طالب ہے اور کوئی اجرِ آخرت کا متمنّی لیکن کوئی جہان انسان کی منزلِ مقصود نہیں بن سکتا۔ مطلقاً بے نیازی تو ممکن نہیں کیونکہ ہر قدم پر خود عشق ہی جمال آفرین بھی ہوتا ہے اور پرستار جمال بھی:

زفرق تابقدم ہر کجا کہ می نگرم
کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جاایں جاست

لیکن زندگی ذوق سفر ہے اور یہ سفر لامتناہی ہے۔ اس کی منزل کبریا ہے جہاں وہ کبھی پہنچ نہیں سکتا۔ اگرچہ شوقِ قرب اس کی ہستی کو بلند کرتا چلا جاتا ہے۔ ہر جہان میں اسے ایک پہلو مجاز کا نظر آتا ہے اور ایک حقیقت کا، لیکن آگے بڑھتے ہوئے وہ حقیقت بھی مجاز بن

تغافل بھی لیکن نصب العین یہی ہے کہ نشاط کے ساتھ اس سے تغافل کی صلاحیت بھی باقی رہے۔ صوفیہ نے کہا ہے قلزمِ حیات میں بطخ کی طرح تیرنا چاہیے کہ مسلسل پانی میں رہتے ہوئے بھی پر نہ بھیگیں۔ اس تضاد میں وحدت پیدا کرنا کس قدر مشکل ہے۔ لیکن زندگی کا مقصد ہی اس کا تضاد رفع کرنا ہے۔

بجیبِ حوصلہ نقدِ نشاط باید ریخت

بجاں شکوہِ تغافل طراز باید بود

آگے چل کر کہتا ہے کہ مکمل انسان وہ ہے جو روحانیت کو زہد خشک کے مرادف نہ سمجھ لے۔ جو مذہب افسردگی سکھائے اس میں کچھ خلل ہے۔ شمع جانگداز ہونے کے باوجود تازہ رو اور منور ہوتی ہے۔ اپنے گداز سے وہ دیدۂ اغیار کو بھی بینا کرتی ہے۔ اگر زندگی میں صحیح توازن پیدا ہو جائے تو یہ کیفیت ہوگی کہ جاں گدازی تازہ روئی کو مانع نہ ہوگی:

چو بزم عشرتیاں تازہ روتواں جوشید

چو شمع خلوتیاں جاں گداز باید بود

چاہیے کہ انسان صحنِ میکدہ میں سرمست بھی ہو اور کنج صومعہ میں وقفِ نماز بھی۔ ظاہری عبادت باطنی سرمستی سے ہم آغوش ہونی چاہیے:

بہ صحن میکدہ سرمست می تواں گردید

بہ کنج صومعہ وقفِ نماز باید بود

حافظ کا یہ شعر اسی مضمون کا ہے:

معشوقِ ما بہ شیوۂ ہر کس موافق است

با ما شراب خورد و بہ زاہد نماز کرد

اسی غزل کے ایک اور شعر میں کہتا ہے ضرورت اس کی ہے کہ انسان زندگی کے متعلق صحیح نظر پیدا کرے۔ یہ صحیح نظر اہلِ نظر کی صحبت سے حاصل ہوتی ہے۔ نظر کے لیے لازم ہے کہ دیدۂ ظاہر اور چشمِ باطن دونوں بیدار ہوں۔ کیا عمدہ تمثیل ہے کہ گداگر بند

جاتی ہے۔ حقیقت بھی ایک اضافی چیز ہے۔ کسی مجاز کے مقابلے میں وہ حقیقت ہے لیکن کسی بلند تر حقیقت کے مقابلے میں وہ حقیقت خود مجاز رہ جاتی ہے جس پر سے گزر جانا لازمی ہے۔ عشق کو غالبؔ بھی رومیؔ اور اقبالؔ کی طرح نہایت وسیع اور گہرے معنی میں استعمال کرتا ہے۔ یہ عشق حیاتِ لامحدود کی تمنا ہے:

ہر لحظہ نیا طور نیا ذوقِ تجلی — اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

اقبالؔ

غالبؔ نے اس شعر میں نہایت گہری بات کہی ہے۔ مجاز سوزی اور حقیقت طلبی کی تعلیم تو حکمت اور تصوف میں ہر جگہ ملتی ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ ذوقِ ارتقا میں انسان کو نہ صرف مجاز سوز ہونا چاہیے بلکہ حقیقت گداز ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ جس چیز کو انسان حقیقت سمجھ لیتا ہے، وہ بھی حضور نہیں بلکہ غیاب ہی ہے:

ہے غیبِ غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود

ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

خیامؔ کی ایک رباعی ہے جو نہایت شوخ گستاخانہ اور کافرانہ انداز کی ہے جسے بادی النظر میں شطحیات میں شمار کر سکتے ہیں لیکن اگر اس کی تہ کو پہنچیں تو اس میں بھی یہی مضمون مضمر ہے کہ کفر اور اسلام دونوں کے ظواہر ایسے ہیں جن کے اندر ٹھہر جانا اور انھیں منزل سمجھ لینا ابد کوش انسان کے لیے پست ہمتی ہے۔ ہر فکر اور ہر کیفیت کو عبوری کیفیت سمجھنا چاہیے۔ رباعی یہ ہے:

رندے دیدم نشستہ بر روے زمیں — نے کفر نہ اسلام نہ دنیا و نہ دیں

حق نہ حقیقت نہ شریعت نہ یقیں — در ہر دو جہاں کرا بود زہرۂ ایں

کہتا ہے کہ دونوں جہانوں میں بھلا یہ حوصلہ کیسے ہو سکتا ہے۔ تصوف میں اکثر نشاط سے گریز کی تلقین کی جاتی ہے، کیونکہ نشاط طلبی میں انسان تمام بلند مقاصد کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ یہ ایک متضاد نما بات ہے کہ نشاط کی طلب بھی ہو اور نشاط سے

بر آر از بزم بحث اے جذبہ توحید غالب را

کہ ترک سادہ ما بافقیہاں بر نمے آید

توحید مست عارف کبھی فقیہوں کی سمجھ میں نہیں آئے۔ جب فقہانے اُنہیں ملحد کہنا شروع کیا تو انھوں نے خود اپنے لیے کافر کی ملامتی اصطلاح معین کر لی اور خسرو کی طرح پکارنا شروع کیا کہ (ع)

کافر عشقم مسلمانی مرا در کار نیست

حضرت نظام الدینؒ ولی کا محبوب اور خلیفہ بھلا حقیقی اسلام کو کہاں ترک کر سکتا تھا۔ لیکن فقیہوں نے لایعنی فروعی بحثوں اور عبادات میں ظواہر کے جھگڑوں کو دین سمجھ لیا تھا۔ انھیں جھگڑوں نے ملتِ بیضا کو ہفتاد و دو ملت میں تقسیم اور منتشر کر دیا تھا۔ حافظ علیہ الرحمۃ بھی بیزار ہو کر فرماتے ہیں:

گر مسلمانی ہمیں است کہ واعظ دارد وائے گر در پسِ امروز بود فردائے

علامہ اقبال بھی فروعات کی اس جنگ سے بیزار ہو کر فقیہوں کے متعلق بہت کچھ کہہ گئے ہیں۔ (ع)

"دینِ مُلّا فی سبیل اللہ فساد" ۔اور "فقیہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا"

ایک طرف حکیم اور مُلّا اور دوسری طرف صوفی اور مُلّا کی آویزش اسلامی عالم فکر و عمل میں ایک پیکارِ قدیم ہے۔ امام غزالیؒ جو فقیہ ہونے کے علاوہ حکیم اور صوفی بھی تھے، اپنے زمانے کے فقہا سے سخت ناراض تھے۔ فقہ میں اُلجھ کر مناظرہ بازی کرنے والوں کو اُنھوں نے بھی دین کی حقیقت سے ناآشنا سمجھا۔ فیضی نے ایک پوری غزل کسی قدر تلخ انداز میں ایسے فقہا کے متعلق لکھی ہے۔ فروعی فرائض کے جھگڑوں کے متعلق کہتا ہے کہ خدا نہ کرے کوئی اُنھیں پڑھے۔ یہ مُردہ شو مُلّا کا مشغلہ ہے:

مشاجراتِ فرائض کہ کس مخواناد ش

زمن مجوے کہ ایں علم مردہ شویان است

دروازوں کے آگے کھڑا ہو کر بھیک نہیں مانگتا۔ گویہ نظر بھی ورائے بازی سے ہونا چاہیے۔ حضرت نقشبند علیہ الرحمۃ کے یہ دو شعر کس قدر بصیرت آفریں ہیں:

تا کے بہ زیارت مقابر عمرے گزرانی اے فسردہ

یک گربہ زندہ پیشِ عارف بہتر ز ہزار شیر مردہ

چشم بیدار کے متعلق اقبال نے بھی خوب کہا ہے:

کافر بیدار در پیشِ صنم

بہ ز دیندارے کہ خفتہ در حرم

خفتہ دیندار سے تو کافر بیدار ہی اچھا ہے۔ یہ بیداری شاید اسے صنم پرستی سے آگے لے جائے۔ لیکن خفتہ دیندار تو کسی منزل کا راہی نہیں۔ چلنے والے اور بھٹکنے والے مسافر بھی شاید کبھی منزل پر پہنچ جائیں، خفتہ باطن شخص تو یہیں کا یہیں رہ جائے گا۔

مقطع میں غالبؔ کو خود یہ شک پیدا ہوا ہے کہ یہ متضاد قسم کی خواہشیں جن کے پورا کرنے کے لیے ساز و سامان کی ضرورت ہے، وہ آزادگی کہاں سے پیدا کریں گی جس کی تمنا روح کو ہے۔ فکر برگ و ساز انسان کو پابزنجیر اور پابگل کرتی رہے گی۔ ہر قدم پر وہ تمناؤں میں اُلجھا رہے گا:

چہ بر زراحتِ آزادگی خوری غالبؔ

ترا کہ ایں ہمہ با برگ و ساز باید بود

بلند عشق اور ادنیٰ جذبات بیک وقت ایک ہی طبیعت میں موجود ہونا انسان کے لیے کتنی شدید کشاکش کا باعث ہوتا ہے۔ اردو میں غالبؔ کا یہ شعر اس کی اندرونی پیکار کا بیان ہے:

سراپا رہنِ عشق و ناگزیرِ الفت ہستی

عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا

حکیم کی نظر اصول تلاش کرتی ہے اور وہ اصل و فروع میں تمیز کر سکتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ فروع میں بہت سی تخفیف اور توسیع کی گنجائش ہے، اور فروع پر جھگڑنے والا اصلیت کو ہاتھ سے کھو بیٹھتا ہے۔ دوسری طرف موحد انسانوں کی زندگی میں وحدت اور مودت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اس کا مقصود فصل نہیں بلکہ وصل ہوتا ہے۔ رسوم و شعائر کو وہ ثانوی چیز سمجھتا ہے، اور اس کا قائل ہوتا ہے کہ اختلافِ شعائر کے باوجود انسانوں کے اندر ایک بنیادی وحدت ہے۔ خود غالبؔ ہی کا ایک مشہور شعر ہے:

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

جو صوفیہ توحید سے سرمست ہوتے ہیں ان میں بڑی رواداری ہوتی ہے۔ مسلم اور غیر مسلم بلا امتیاز مذہب و ملت ان کے فیضان سے سرشار ہوتے ہیں۔ وہ نہ تو فروعی اختلاف کے باعث لوگوں سے جھگڑتے ہیں اور نہ ان سے متنفر ہی ہوتے ہیں۔ وہ فقہی مسائل میں کسی سے مناظرہ بھی نہیں کرتے۔ امام غزالی علیہ الرحمۃ میں جب توحید کا جذبہ بیدار ہوا تو انھوں نے عہد کیا کہ آئندہ کبھی کسی سے مناظرہ نہ کروں گا۔ وہ ان نفسیات کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ بحث و جدل سے کسی انسان کو قائل نہیں کر سکتے۔ اور استدلال میں مغلوب ہو کر کسی شخص میں ایمان پیدا نہیں ہوتا۔ ایمان اور ہی راستوں سے آتا ہے۔ فقیہوں نے فروعی مباحث میں بہت دفعہ تاریخِ اسلام میں کشت و خون تک نوبت پہنچائی ہے۔ غالبؔ خدا سے دعا کرتا ہے کہ جذبۂ توحید اسے بحث و جدل سے باہر لے آئے۔ اور کہتا ہے کہ مجھ ایسا سادہ نترک ان سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ جذبۂ توحید کے بیدار ہونے کے بعد تمام مسائلِ حیات کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ زندگی شاخوں میں اُلجھنے کے بجائے بیخ و بن سے سیراب ہونے لگتی ہے۔ ایسا فقیہ کہیں ڈھونڈے ہی سے ملے گا، جو فقیہ ہونے کے ساتھ موحد جیسی وسعتِ قلب بھی رکھتا ہو۔

ایک ادعا اور پندار ہے جو انسان کو کفر و دین کی بعض لاطائل بحثوں میں مبتلا رکھتا

تفوق کا احساس ہوتا ہے۔ وہ خواہشمند ہوتا ہے کہ عوام اپنے آپ کو اس سے کمتر سمجھیں۔ اسی ذوق اقتدار میں کم ظرف لوگ پیر بن بیٹھتے ہیں۔ مریدوں کا حلقہ وسیع ہونا شروع ہوتا ہے۔ کچھ پیر صاحب کی پرواز ہوتی ہے اور اس سے زیادہ مُریداں بے پرانند ' سے تجاوہ مستحکم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد پیر اور مرید میں آقا اور غلام کی نسبت قائم ہو جاتی ہے۔ پھر پیر صاحب 'حالات و مقامات ' میں اپنے نزدیک ترقی کرتے ہوئے بڑے بڑے دعوے کرنے لگتے ہیں۔ نفس کے دھوکوں سے نبوّت اور الوہیت سے ڈانڈے مل جاتے ہیں۔ عالم علم کے ذریعے سے جاہ و مال حاصل کرنے کی فکر میں لگ جاتا ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ منگروی تلے سے عرؔفی و قدؔسی نکل چلے ' میدانِ سیاست میں ترقی اور عوام سے خراجِ تحسین وصول کرتے ہوئے نفس پر آمریت کا بھوت سوار ہوتا ہے۔ خال خال ہی مردانِ خدا ایسے ہوتے ہیں، جو کسی قسم کی ترقی کے بعد حرص جاہ سے بچ سکیں۔ قسم قسم کے کمالات شہرت طلبی کی بدولت پیدا ہوتے ہیں اور یہ شہرت طلبی اصل میں پنہاں جاہ طلبی ہوتی ہے۔ مولانا رُوم فرماتے ہیں کہ خلق میں مشہور ہونا انسان کے نفس کو طوق اور زنجیریں پہنا دیتا ہے:

اشتہارِ خلق بند محکم است

اس کیفیت کے لیے غالبؔ نے ایک نادر تمثیل پیدا کی ہے۔ کہتا ہے کشتِ حیات میں نفس کے اندر جو دانے بوئے جاتے ہیں، وہ اپنی نشو و نما میں بعض اوقات ایسے پیچ در پیچ ریشے نکالتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے دانہ خود اپنے پیدا کردہ ریشوں کے جال میں اٹکا ہے۔ کسی چیز میں کوئی دستگاہ حاصل ہوئی تو اس کے ساتھ نفس کی پیچیدگیوں نے جال بُننا شروع کر دیا جس کے اندر نفس خود پابز نجیر ہو گیا۔ ایمرسن نے ایک نہایت حکیمانہ نصیحت کی ہے کہ اپنے اعمال پر کڑی نگرانی رکھو کیونکہ وہ تسلسل سے تمھیں سلاسل پہنا دیں گے اور جکڑتے جائیں گے۔ اقبالؔ کا یہ شعر بھی تقریباً اسی مضمون کا ہے:

دیکھ لوگے سطوتِ رفتارِ دریا کا مآل
موجِ مضطر ہی اُسے زنجیرِ پا ہو جائیگی

....

ہے۔ مسلمان کا فرض یہ تھا کہ اپنی خوش فکری اور حسنِ سیرت کا نمونہ پیش کر کے دوسروں کو اسلام کی نعمت میں شریک ہونے کی رغبت دلائے۔ لیکن فقہا نے اس کے برعکس یہ رویہ اختیار کر لیا کہ کفر اور دین کی مصنوعی اور من مانی تعیین کر کے خود مسلمانوں کی تکفیر شروع کر دی۔ جو لوگ مسلمان پیدا ہوئے تھے اور کلمہ گو تھے، اُنھیں بھی اسلام سے خارج کر دیا۔ غالبؔ اسی حرکت کو آلائشِ پندارِ وجود کہتا ہے، اور یہ تلقین کرتا ہے کہ اگر تو اس پندار سے پاک ہو جائے، تو باوجود اس کے کہ بظاہر تیرے قول و فعل میں کسی کو کفر بھی دکھائی دے، لیکن دین کی اصلیت تجھ میں باقی رہے گی۔ اصل چیز تزکیہ نفس ہے:

کفر و دیں چیست جز آلائشِ پندارِ وجود
پاک شو پاک کہ ہم کفرِ دینِ تو شود

ایسے ہی انسان کے متعلق مولانا رومؒ فرما گئے ہیں کہ

"گر بگوید کفر آید بوے دیں"

پیچ و خم دستگاہ کرد فزوں حرصِ جاہ
ریشہ چو آمد بروں دانۂ ما دام شد

یہ انسانی فطرت کا خاصہ ہے کہ زندگی کے کسی شعبے میں جیسے جیسے اس کی استعداد ترقی کرتی ہے، ویسے ویسے جذبۂ اقتدار بھی ترقی کرتا ہے۔ حرصِ جاہ علم و فن ہی کی آفت نہیں دینی اور روحانی زندگی میں بھی کم ہی نفوس ایسے ملتے ہیں جن میں ترقی کے ساتھ عجب و پندار پیدا نہ ہو۔ حصولِ کمال سے لوگ صاحبِ کمال کی عزت کرنے لگتے ہیں۔ وہ ہر طرف سے اپنی تعریفیں سنتا ہے۔ اب وہ ہر ایک سے مدح و ستائش کی توقع کرنے لگتا ہے۔ کمال کسی قسم کا ہو صاحب کمال کو اس کی بدولت تھوڑا بہت اقتدار حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ جذبۂ اقتدار تحکم کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ انسان مخالفانہ تنقید برداشت نہیں کر سکتا۔ اپنی قوتوں کے متعلق اسے مغالطہ پیدا ہو جاتا ہے۔ کم ہی ایسا ہوتا ہے کہ علم کے ساتھ حلم بھی پایا جائے۔ تھوڑی سی عبادت اور تزکیۂ نفس کے ساتھ پندارِ زہد پیدا ہوتا ہے۔ زاہد کو گنہگاروں پر اپنے

اگر بدل نہ خلد ہر چہ از نظر گزرد
زہے روانیِ عمرے کہ در سفر گزرد

کونسا شخص ہے جس میں کم و بیش ذوقِ سفر نہ ہو۔ جو شخص گھر کی چار دیواری اور وطن کے حدُود سے باہر نہیں نکلتا، کنویں کے مینڈک کی طرح زندگی کے متعلق اس کا زاویۂ نگاہ محدُود ہوتا ہے۔ اختلافِ السنہ و ملل، آب و ہوا کا تنوع، تہذیبوں اور تمدنوں کی گونا گونی مختلف قسم کے انسانوں سے واسطہ نفسِ انسانی میں وسعت اور گہرائی پیدا کرتا ہے۔ طبیعت میں کچھ رواداری پیدا ہوتی ہے۔ فریضۂ حج میں اور بہت سے منافع ہیں لیکن ایک بڑی منفعت یہ ہے کہ دور دراز مسافتوں سے مُسلمانوں کو سفر کر کے اسلام کے ظاہری مرکز یعنی کعبے تک پہنچنا ہے۔ قرآن کریم میں "سیروا فی الارض"، بصیرت افروزی کے لیے ایک عام ہدایت ہے۔ اس سے قوموں کے عروج و زوال کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔ تقابلی مطالعے سے قسم قسم کے حقائق منکشف ہوتے ہیں۔ حسد، بغض اور تنگ نظری کا علاج ہوتا ہے۔ اُردو کلام میں بھی غالب نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ کثرتِ تماشاے حیات سے انسان کو بصیرت حاصل ہوتی اور تنگ نظری سے نجات ملتی ہے:

حسد سے دل اگر افسردہ ہے گرمِ تماشا ہو
کہ چشمِ تنگ شاید کثرتِ نظارہ سے وا ہو

غالبؔ کہتا ہے کہ سفر میں 'می نگریم و می رویم' یا دیکھتا چلا گیا' بہت دلچسپ ہو۔ اگر اس میں یہ بات نہ ہو کہ بعض چیزیں دل میں کھُب جاتی ہیں۔ بعض انسان بہت دلکش معلوم ہوتے ہیں۔ بعض مقامات ایسے ہوتے ہیں کہ طبیعی یا روحانی فیوض کی وجہ سے انسان چاہتا ہے وہیں رہ جائے، لیکن ان سب سے گذر جانا پڑتا اور دل بہت سی حسرتوں سے بھر جاتا ہے، یہ خلل کا پہلو نہ ہو تو کیا کہنے ہیں اس روانیٔ عمر کے جو سفر میں گزرے۔ اسی غزل کے دُوسرے شعر میں اندازہ و اعتدال کی نصیحت کرتا ہے کہ زندگی میں غرقِ حصولِ تمنّا ہونے سے بھی بچنا چاہیے۔ مثال بہت اچھی دی ہے کہ پیاسا پانی کا طالب ہوتا ہے۔ اگر پانی اتنا ہو کہ اسے

اپنی مسلمانی کے متعلق غالب کا یہ لطیفہ بھی لطف آفریں ہے۔ جب غدر کے بعد انگریزی فوجی مجسٹریٹ کے پوچھنے پر کہ ول تم مسلمان ہو؟ غالب نے یہ جواب دیا کہ حضور آدھا۔ مجسٹریٹ نے سوال کیا کہ آدھا مسلمان کیسے ہوتا ہے۔ اس کی توضیح میں غالب نے کہا کہ شراب پی لیتا ہوں مگر سور نہیں کھاتا۔ مقطع میں غالب کہتا ہے کہ اگر حقیقت دیکھو تو مجھ ایسے شخص کو مسلمان نہ کہنا چاہیے۔ لیکن ملت کی تقسیم کے لحاظ سے غیر مسلم مجھے مسلمان سمجھتے ہیں۔ دراصل یہ جھوٹی بات ہے خواہ یہ کہنا کسی مصلحت ہی پر مبنی ہو:

غالب ترا بدیر مسلماں شمردہ اند آرے دروغ مصلحت آمیز گفتہ اند

چہ خیزد از سخنے کز درونِ جاں نبود
بریدہ باد زبانے کہ خونچکاں نبود
حکیم ساقی و مے تند و من زبد خوئی!
ز رطلِ بادہ بخشم آیم ار گراں نبود

پہلے شعر میں سخن کی حقیقت بیان کرتا ہے۔ نثر ہو یا نظم، تقریر ہو یا تحریر یا وہ محض سطح بیان کی لہریں ہیں یا بات قلب کی گہرائیوں میں سے اُبھرتی ہے۔ جب تک بات دل سے نہ نکلے، وہ دوسروں کے دلوں میں اثر پیدا نہیں کر سکتی:

ہر چہ از دل خیزد بر دل ریزد

(دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے پر نہیں، طاقتِ پرواز مگر رکھتی ہے)

(اقبالؔ)

غالب کہتا ہے کہ جو بات اندرونِ جاں سے نہیں نکلتی، وہ بالکل بے نتیجہ ہوتی ہے۔ وہ محض لب و دہن سے ہوا کی جنبش ہے جو کانوں کے پردوں کو سطحی طور پر مرتعش کرتی ہے۔ اقبالؔ نے اپنی ایک نظم میں تمام فنونِ لطیفہ کے متعلق یہ صحیح فتویٰ دیا ہے کہ حرف و صوت ہو یا رنگ و چنگ، اگر اس میں دلآویزی اور دلنشینی ہے تو سمجھ لو کہ خونِ جگر سے اس کی نمود ہوئی ہے۔ سخن کا سرچشمہ حقیقت کا کوئی تاثر ہونا چاہیے۔ ایسی ہی شاعری کے متعلق ہم

غرق کردے تو حیات کا طالب حدت کی لپیٹ میں آجائے گا:

بوصل لطف باندازہ تحمل کن!

کہ مرگ تشنہ بود آب چوں زسر گزرد

'آرے دروغ مصلحت آمیز گفتہ اند' کا مصرع غالب نے ایک ہی غزل میں دو جگہ باندھا ہے۔ پہلا شعر تو شراب نوشی کے متعلق ہے جسے ہم پہلے بھی درج کر چکے ہیں، جس میں کہتا ہے یہ حکم کہ شراب ہر حالت میں ہر شخص کے لیے کلیتًا حرام ہے۔ ایک دروغ مصلحت آمیز ہے۔ اعتدال سے پینے والے اہلِ خرد کو تو انفرادی طور پر اس سے کچھ نقصان نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن قانون اکثریت کو مدِ نظر رکھ کر بنتا ہے، اس لحاظ سے بے شک اس کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہوتا ہے۔ دنیا میں عقلمند کم ہیں اور احمق زیادہ۔ قانون انسانوں کی عام حماقت مدِ نظر رکھ کر بنایا جاتا ہے:

از مے ترا ہر آئنہ پرہیز گفتہ اند!

آرے دروغ مصلحت آمیز گفتہ اند

اس غزل کے مقطع میں کہتا ہے: "اے غالب دہر کے غیر مسلم تجھے مُسلمان سمجھتے ہیں، حالانکہ نہ تجھ میں کوئی مسلمانی کی بات ہے نہ تو اپنے آپ کو مسلمان کہہ سکتا ہے اور نہ مومن پارسا تجھ ایسے رِند شرابی کو مُسلمانوں کے زمرے میں شمار کرے گا۔ تجھ سے شخص کو مُسلمان کہنا بھی ایک دروغ مصلحت آمیز ہے۔ عمر بھر نماز نہ پڑھے اور روز شراب پیے، بھلا تو کہاں کا مسلمان ہے"۔ ایک خط میں مرزا نے لکھا ہے "میں اپنے آپ پر تعجب کرتا ہوں کہ میری زندگی میں اسلام کی کوئی بات، نہیں اس کے باوجود مسلمانوں کی ذلت اور تباہی سے میرے دل پر چوٹ لگتی ہے"۔ حقیقت یہ ہے کہ جس شخص کا دل مسلمانوں کی عزت و ذلت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے، وہ اسلام سے مطلقًا بیگانہ تو نہیں ہو سکتا۔ اقبال بھی اپنی نسبت کہتا ہے:

زاہد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا!

اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں

اسی طرح غم کی کیفیت ہے۔ اوپر غالبؔ کے وہ اشعار درج ہو چکے ہیں جن میں اس نے بجا شکایت کی ہے کہ اس فلک بد اختر نے تمام قسم کے غم خلط ملط کر کے اس کے سم غم کے ساغر میں بھی مٹی ڈال دی ہے جو خالص ہوتا تو آبِ حیات ہوتا۔ غالبؔ کے اشعار میں سب قسم کے غم ملتے ہیں۔ اس عشق کا غم بھی ہے، جسے مادی اور جسمانی سود و زیاں سے کوئی تعلق نہیں۔ ساتھ ہی معمولی آرزوؤں اور ہوسوں کے پورے نہ ہونے کا غم بھی ہے۔ ناقدریٔ عالم کی شکایت بھی ہے۔ ہر قسم کے غمِ عشق اور غمِ روزگار کی آمیزش بھی ہے:

غم اگرچہ جاں گسل ہے پہ کہاں بچیں کہ دل ہے
غمِ عشق اگر نہ ہوتا غمِ روزگار ہوتا

غالبؔ کا خیال ہے کہ زندگی کسی نہ کسی قسم کے غم اور اضطراب ہی کا نام ہے۔ اور اگر ہر قسم کے اضطراب سے بچنا چاہیں تو افسردگی کا خطرہ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسے اضطراب کے مقابلے میں افسردگی سے زیادہ ڈر لگتا ہے۔ زندگی کی رونق ایک ہنگامے پر موقوف ہے۔ نغمۂ شادی نہ ہو تو نالۂ غم ہی سہی۔ محبت نہ ہو تو عداوت ہی سہی۔ غم اگرچہ شمع کی طرح جانگداز ہوتا ہے، لیکن نورِ حیات بھی پیدا کرتا ہے۔ شمع نہ جلے تو اس میں یہ فائدہ تو ضرور ہو گا کہ وہ جوں کی توں باقی رہے گی۔ لیکن اس طرح باقی رہنے میں کیا مزہ ہے۔ زندہ ہو کر باقی رہنا چاہیے۔ لیکن یہ سوز و گداز اور اضطراب کے بغیر ممکن نہیں۔ شمعِ کشتہ کی بقا کوئی قابلِ تمنا چیز نہیں:

دل لگی کی آرزو بے چین رکھتی ہے مجھے
ورنہ یاں بے رونقی سودِ چراغِ کشتہ ہے

کسی لطیف اضطراب کی تعریف میں لکھتا ہے کہ اس کی جنبش میں تو گہوارے کا سا لطف آتا ہے۔ اس کیفیت میں ہر قسم کے فکر و اندیشہ سے فراغت رہتی ہے:

با اضطرابِ دل زہر اندیشہ فارغم
آسائشے ست جنبش ایں گاہوارہ را

ایک اور شعر میں آسودہ طبع لوگوں کے سینے کو زمہریر کہتا ہے اور اس کیفیت سے بچنے کی ترغیب دیتا ہے:

حذر از زمہریرِ سینۂ آسودگاں غالب
چہ مِقتہا کہ بر دل نیست جانِ ناشکیبارا

جب طبیعت میں کسی قسم کی تمنا کا ہیجان محسوس نہیں ہوتا تو اسے ڈر آنے لگتا ہے کہ دِل کہیں مُردہ تو نہیں ہو گیا۔ فوراً شوق کو دعوت دینے لگتا ہے کہ آ ایک بھڑکتی ہوئی آہ ہی نکال کہ نفس میں کچھ حرکت تو محسوس ہو:

غمِ افسردگیم سوخت کجائی اے شوق
نفسم را بہ پر افشانیٔ آہے دریاب

جیسا کہ اُوپر متعدد اشعار میں بیان ہو چکا ہے وہ خُدا کی تعریف اکثر آفرینش غم کی وجہ سے کرتا ہے۔ دُنیا کی نعمتوں کو شمار کر کے خُدا کا اس قدر شکر گزار نہیں ہوتا جتنا کہ غم آفرینی کے باعث ہوتا ہے۔ غم عشق ہی کو نعمت سمجھتا اور اس پر دل سے خوشی کا اظہار کرتا ہے:

اے کہ بدیدہ نم زتُست وے کہ بسینہ غم زتست
بارشِ غم کہ ہم زتُست خاطرِ شاد مے دہد

اس کے ساتھ ہی دُوسرے شعر میں کہتا ہے کہ جب غم انسان کو پھٹکتا ہے تو دانے الگ ہو کر خرمن بن جاتے ہیں اور بھوسا اُڑ جاتا ہے۔ زندگی کی کشاکش کا مقصد ہی بقاے صلح ہے کہ پیکارِ حیات میں ادنیٰ معدوم ہو جائے اور اعلیٰ باقی رہے۔ غم ہی زندگی کا یہ مقصد اصلی پُورا کرتا ہے:

غم کہ بہم در افگند رو کہ مرا دے دہد!
دانہ ذخیرہ مے کند کاہ بباد مے دہد

ورزش ارتقا کی ایک کیفیت ہے۔ ہر ترقی کا قدم اٹھائے ہوئے اور ہر انقلاب کی ابتدائی منزل میں انسان گھبرانے لگتا ہے۔ کم ہمت لوگ ڈر کر پیچھے ہٹ جاتے اور اسی میں

سلامتی سمجھتے ہیں۔ لیکن اس پہلی منزل میں اگر دل کو قوی رکھیں اور یاس یا خوف سے مغلوب نہ ہوں تو دوسری منزل کے شروع ہی میں کامیابی کی بھینی بھینی خوشبو سرمۂ جادہ پیمائی کے لیے زادِ راہ بن جاتی ہے اور جیسے جیسے کامیابی کے قریب پہنچتے جائیں سفر خوشگوار ہوتا جاتا ہے۔ اس مضمون کو کس خوبی سے ادا کیا ہے:

آخرِ منزل نخست خوے تو راہ می زند

اوّلِ منزل وگر بوے تو زادے دہد

ایک وہ کیفیت ہے جسے عام معنی میں غم یا اضطراب نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ وہ روشنیٔ طبع کی بلاخیزی اور شوخیٔ اندیشہ کا پیچ و تاب ہوتا ہے۔ سست فکر اور جامد طبیعتیں اس کشاکش سے آشنا نہیں ہوتیں۔ خود اپنی طبیعت کا حال بیان کرتا ہے:

شوخیٔ اندیشہ خویش است سر تا پاے ما!

تار و پودِ ہستیِ ما پیچ و تابے بیش نیست

کہتا ہے کہ ہماری طبیعت کا تانا بانا اسی پیچ و تاب سے بنا ہوا ہے۔ غالب کے بعض نقادوں نے اس پر بہت بحث کی ہے کہ غالبؔ رجائی تھا یا قنوطی۔ اس کے کلام میں آس غالب ہے یا یاس۔ زندگی کو سراپا الم خیز سمجھتا ہے یا امید کی جھلک بھی اس میں نظر آتی ہے۔ زندگی کی آرزوؤں کو لاحاصل سمجھ کر ترک کرنا ہی بہتر سمجھتا ہے یا ان سے لطف اُٹھانے کا بھی آرزو مند ہے۔ غم ہی کو زندگی کا حاصل قرار دیتا ہے یا اسے حقیقی راحت کا وسیلہ گردانتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو شخص زندگی کو حرکت اور اضطراب جانتے ہُوئے بھی اس کا ستائش گر ہے، اسے قنوطی کیونکر کہہ سکتے ہیں اور ایسا شخص زندگی کو بُرا کس طرح کہہ سکتا ہے جو اس کی تمام جائز اور ناجائز خواہشوں کو پُورا کرنا چاہتا ہے اور جو پوری نہیں ہو سکتیں ان کی حسرت دِل میں لیے ہوئے آخرت کو سدھارتا ہے اور وہاں خدا سے شکایت کرتا ہے کہ اگر تو کردہ گناہوں کی سزا دینا چاہتا ہے تو ناکردہ گناہوں کی حسرت بھی ترازو کے دُوسرے پلڑے میں رکھ کر تول لے۔ حسرتوں کا وزن کردہ گناہوں سے کچھ بھاری ہی نکلے گا۔ اس کے اکثر اشعار سے معلوم

ہوتا ہے کہ وہ غم کو بصیرت افروز اور انجام کار راحت افزا سمجھتا ہے۔ اسے ایک طریقِ تربیت اور اسلوب امتحاب تصور کرتا ہے۔ فطرت جن کو جلد ترقی دے کر منزل تک پہنچانا چاہتی ہے، ایسے بلند ہمتوں ہی کو غم کی وادی سے گزارا جاتا ہے۔ یہ تیز گام اس غم کی بدولت نفسِ مطمئنہ کے مقام محمود تک پہنچ جاتے ہیں:

قضا در کارہا اندازۂ ہر کس نگہ دارد
بقطع وادیٔ غم مے گمارد تیز گاماں را

فطرت جو رنج پہنچاتی ہے اسے اگر غور سے دیکھا جائے تو اس کا اصل مقصد راحت رسانی ہوتا ہے۔ جراح کی نشتر زنی ہو یا پائے شکستہ کو جکڑنے کی تکلیف، غایت تو حصولِ راحت ہی ہے:

بہ رنج از پئے راحت نگاہ داشتہ اند!
زحکمت است کہ پائے شکستہ دربند است

طالب حق کی طلب صادق ہی میں مطلوب موجود ہوتا ہے۔ اگر مطلوب خود اس طلب میں کسی انداز سے موجود نہ ہو تو طلب کی یہ کیفیت بھی نہ ہو۔ صوفیہ کہتے ہیں کہ طالب حق کا طالب خود حق ہوتا ہے اور طالب کی طلب میں وہ خود موجود ہوتا ہے۔ غالب کہتا ہے کہ اس طلب میں دردِ فراق سے زار نالی کرنے والا شخص نااہل ہے۔ اسے یہ احساس نہیں کہ دردِ فراق میں خود مطلوب اس کا ہم نوا ہے:

چہ ناکسی کہ ز دردِ فراق مے نالی!
نمی رسی کہ دریں پردہ ہم نوائے تو کیست

غم ہی زندگی کی تمام گرہوں کو گداز کر کے کھول دیتا ہے۔ مقصود پر جہاں جہاں قفل لگے ہوئے ہیں، انھیں کھولنے کی کنجی یہی ہے:

کلیدِ بستگیٔ تست غم، بجوش اے دل
تو گر چنیں نگدازی گرہ کشائے تو کیست

زندگی کے قفل کھولنے کے لیے متعلق ایک اور استاد کا شعر کس قدر لطیف اور بلیغ ہے:

در فیض است منشیں از کشائش ناامید ایں جا
برنگِ دانہ از ہر قفل مے روید کلید ایں جا

مشکل سے مشکل حالات میں بھی کشودِ کار سے ناامید نہ ہونا چاہیے، دیکھو دانے کا قفل کس طرح اس کے اندر ہی سے کنجی لگ کر کھلتا ہے۔

اور کسی قسم کے غم سے پریشان ہونے کی اس لیے بھی کوئی وجہ نہیں کہ عیش ہو یا غم یہ تغیر پزیر کیفیتیں ہیں۔ بقول حافظ:

بیار بادہ کہ ایام غم نخواہد ماند
چناں نماند چنیں نیز ہم نخواہد ماند

غالب کہتا ہے کہ اگر نفس آزاد ہو تو وہ چھلنی کی طرح ہوتا ہے، اس میں جو کچھ ڈالو چند لمحوں میں ٹپک کر غائب ہو جاتا ہے۔ بادۂ عیش ہو یا خونابہ غم اس میں ٹکنے نہیں پاتے:

عیش و غم در دل نمی استد خوشا آزادگی
بادہ و خوننابہ یکسانست در غربالِ ما

ایک جگہ جگر سوختہ اہلِ دل کو طویل ارتقاے حیات کا ماحصل قرار دیتا ہے۔

عمر ہا چرخ بگردد کہ جگر سوختۂ
چوں من از دودۂ آذر نفساں برخیزد

یہ مضمون اقبال کے نظریۂ ارتقاء کے بہت مطابق ہے:

شعلۂ عشقش صد ابراہیمؑ سوخت!
تا چراغِ یک محمدؐ بر فروخت

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

جس آنکھ میں نمی نہیں وہ سراب دشت سے بھی بدتر ہے:

سرابے کہ رخشد بو یرانہ خوشتر
زچشمے کہ پیرایۂ نم ندارد

کسی بلند مقصد کے حصول میں جو طالب گرم رَو ہوتے ہیں ان کی جادہ پیمائی کی وجہ سے بعد میں آنے والوں کے لیے راستہ صاف ہو جاتا ہے۔ اور بعض مشکلات جو پیش رووں کو پیش آئی تھیں وہ ان سے بچ جاتے ہیں۔ غالبؔ اس مضمون کو ایک عمدہ تشبیہ میں بیان کرتا ہے کہ مجھے ایسے آتش زیر پا جادہ پیما کی گرم روی سے راستے کے کانٹے جل جاتے ہیں۔ بعد میں آنے والے راہرووں پر میرا یہ احسان ہے۔ اگر اس مضمون کو فن شعر پر بھی عائد کیا جائے تو یہ ایک حقیقت ہے کہ ہر قادر الکلام شاعر بعد میں آنے والوں کے لیے کسی قدر راستے صاف کر جاتا ہے:

خار ہا از اثر گرمیٔ رفتارم سوخت
منتے بر قدمِ راہروانست مرا

....

فارسی کلام سے حکیمانہ اشعار کا انتخاب
اور اُن کی مختصر شرح

غالبؔ کے فارسی کلام کی مقدار اس کے مجموعۂ اُردو سے بہت زیادہ ہے۔ غالبؔ کو اپنے فارسی کلام پر ناز اور بجا ناز تھا۔ اس کی کوشش اور تمنا تھی کہ اسے اہلِ زبان شعراء کی صفِ اوّل میں ممتاز جگہ حاصل ہو۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ وہ کس طرح اپنی ترقی کی رفتار اس معیار پر پرکھتا رہتا تھا۔ ایک مقام پر پہنچ کر کہتا ہے کہ:

تو بدیں شیوۂ گفتار کہ داری غالبؔ
گر ترقی نہ کنی شیخ علی را مانی

لیکن غالبؔ کے کلام میں جو پرواز، وسعت اور ہمہ گیری ہے وہ شیخ علی حزیںؔ میں کہاں۔ شیخ علی کے ہاں ایک خاص رنگ کے تغزل کے سوا کیا رکھا ہے۔ لیکن سخن کا کوئی شعبہ نہیں جس میں غالبؔ نے کمال کا اظہار نہ کیا ہو۔ اس کی مثنویاں شعریت زبان اور مضامین کے لحاظ سے کسی فارسی گو کی مثنوی سے کم رتبہ نہیں۔

لیکن غالبؔ اُردو میں شعر کہے یا فارسی میں، جو کچھ بھی ہوگا، آخر ایک ہی دل و دماغ کی پیداوار ہوگا۔ لہٰذا باوجود اس کے کہ وہ متعدد مقامات پر نثر، نظم اور خطوط میں کہتا ہے کہ میری جدّت طبع، پروازِ خیال اور ندرتِ افکار کا مطالعہ کرنا چاہو تو ریختہ کو نظر انداز کر کے میرا فارسی کلام دیکھو لیکن اُردو کے کلام میں بھی کثرت سے حکمت اور شعریت کے جواہر ریزے منتشر ہیں۔ غالبؔ کے زمانے میں اُردو زبان فارسی کے مقابلے میں بہت کم مایہ تھی۔ لیکن غالبؔ کو اس سے کوئی عظیم نقصان نہ پہنچ سکتا تھا۔ اسے کون روکتا تھا کہ شعر میں تین چوتھائی فارسی کے الفاظ اس کی ترکیبیں اور محاورات بے تکلف استعمال کرے چنانچہ اس نے ایسا کیا۔

شمارِ سبحہ مرغوبِ بتِ مشکل پسند آیا
کہ اندازِ بیک کف بُردنِ صد دل پسند آیا
ہوائے سیرِ گل آئینۂ بے مہریٔ قاتل
کہ اندازِ بخوں غلطیدنِ بسمل پسند آیا

اس قسم کے سیکڑوں اشعار اس کے اُردو دیوان میں موجود ہیں۔ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری مرحوم نے اس کے اُردو ہی کے دیوان کو الہامی قرار دیا۔

لیکن یہ حقیقت ہے کہ غالبؔ اُردو کو فارسی کے مقابلے میں بجا طور پر کم مایہ سمجھتا تھا۔ وہ نہ چاہتا تھا کہ اسے اُردو شعراء میں کوئی خاص امتیازی مقام حاصل ہو۔ وہ نظیریؔ اور عرفیؔ، بیدلؔ اور ظہوریؔ، کلیم اور طالبؔ کی صف میں کھڑا ہونا چاہتا تھا۔ فارسی میں ہزار برس کے ارتقاء فکری و لسانی نے لطیف افکار اور تاثرات کو ادا کرنے کے لیے لامتناہی خزینہ جمع کر لیا تھا۔ افکار و تاثرات حکیمانہ ہوں یا متصوفانہ عشق حقیقی ہو یا مجازی سب کے لیے سانچے بنے بنائے موجود تھے۔ اور اس میں ایسی لچک اور لوچ پیدا ہو گیا تھا کہ نئی ترکیبیں آسانی سے ڈھل سکتی تھیں۔ اُردو لکھنے والا نثر لکھے یا نظم، وہ فارسی ہی کی خوشہ چینی کرتا ہے۔ غالبؔ فارسی کی ثروت سے متاثر اور اس کا دلدادہ تھا۔ وہ محسوس کرتا تھا کہ اس زبان سے اسے فطری

مناسبت ہے۔ اس نے محسوس کیا کہ اگر فارسی ہی سے اخذ کر کے اُردو کی آرائش اور زیبائش کرنا لازم ہے تو پھر سیدھی طرح فارسی ہی کو کیوں نہ اظہار خیال کا واسطہ بنالیا جائے۔ داغ کا ہوس پرستی کا تغزل آسانی سے فارسی کی زیادہ آمیزش کے بغیر بھی اُردو میں اچھا خاصا بن سکتا ہے۔ لیکن غالبؔ جو گہری حکیمانہ باتیں کہنا چاہتا ہے اس کے لیے داغؔ کا سا اُردو کا روزمرہ کام نہیں آسکتا۔ اقبالؔ بھی غالبؔ ہی پر نظم لکھتے ہوئے. کہتا ہے کہ

گیسوے اُردو ابھی منت پذیرِ شانہ ہے

شمع یہ سودائی دلسوزیٔ پروانہ ہے

دیکھیے اقبالؔ بھی اُردو کی حمایت میں شعر کہہ رہا ہے۔ لیکن شعر الفاظ اور تراکیب کے لحاظ سے فارسی کا شعر ہے۔ خود اقبالؔ نے اُردو سے مُنہ موڑ کر فارسی کا رُخ کیوں کیا؟ اس کا سبب بھی یہی تھا کہ غالبؔ کے بعد اقبالؔ ہی ایسا شاعر ہے، جس کے اندر غیر معمولی جدّتِ تفکر اور شدتِ تاثر اظہار کے لیے مضطرب ہے۔ اس نے بھی محسوس کیا کہ بہ مقابلہ اُردو فارسی میں بلند اور گہری باتیں بیان کرنا آسان ہے۔ اقبالؔ کو فارسی زبان پر غالبؔ جیسی قدرت حاصل نہ تھی۔ اس کے باوجود اس زبان کی شعری استعداد اور اپنی ذاتی صلاحیت کی بدولت فارسی میں اقبالؔ وہ کچھ کہہ گیا کہ متقدمین، متاخرین اور معاصرین میں سے شاید دو چار اساتذہ سے زیادہ نہ نکلیں جو اس کے پہلو بہ پہلو بٹھائے جاسکیں۔ زبانیں کائنات کی ہر چیز کی طرح تدریجی ارتقاء سے بنتی اور فروغ پاتی ہیں۔ اُردو کے ارتقاء کا زمانہ بہت کم ہے۔ اس کے اندر بھی لامتناہی نشو و نما کی صلاحیتیں موجود ہیں۔ وہ زمانہ دُور نہیں جب اُردو بشرطیکہ اسے مِلت اور حکومت کی وہ سرپرستی حاصل ہو جو اسے ابھی تک حاصل نہیں ہوئی، فارسی کی ہمسری کا دعویٰ کر سکے گی۔

ہم نے غالبؔ کے اُردو کلام کے انتخاب میں ایک سرے سے دُوسرے سرے تک جو اشعار حکمت سے لبریز معلوم ہوئے انھیں چُن کر معانی اور مطالب کسی قدر واضح کر دیے۔ فارسی میں بھی یہی انداز قائم رکھنا چاہیے۔ یہ شخص فکر و تصوّر کے بل پر زندگی کی

تمام وادیوں میں آزادانہ گھومتا ہے۔ ایسے شخص کا کوئی خاص مشرب نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اس کے افکار کسی ایک نقشے کے ماتحت مرتب اور منظم ہی کیے جا سکتے ہیں۔ اس قسم کا شاعر تضاد سے بھی نہیں گھبراتا۔ انسان کی طبیعت میں خود تضاد موجود ہے۔ فلسفہ افکار میں وحدت پیدا کرنے کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ دین اور فقہ میں بھی تنظیم کی کوشش پائی جاتی ہے۔ لیکن خواہشات تاثرات اور جذبات کی زندگی میں وحدت کہاں، شاعر خوش ہوتا ہے تو اسے ساری فطرت مسرت سے لبریز نظر آتی ہے، پریشان اور غم زدہ ہوتا ہے تو زندگی کا ہر پہلو تاریک دکھائی دیتا ہے۔ زندگی کے خوش آئند پہلوؤں پر نظر جماتا ہے تو اسے خالقِ فطرت رحیم و حکیم معلوم ہوتا ہے۔ جہاں بے استحقاق اجروز جراس کے سامنے آتا ہے وہاں وہ شک کرنے لگتا ہے کہ کوئی خالق قادرِ مطلق اور سراپا رحمت ہے بھی یا نہیں۔ غالبؔ نے فارسی میں حمد کے طور پر لاجواب اشعار نکالے ہیں اور تصوف میں سموئی ہوئی ایسی چیزیں کہہ گیا ہے کہ رُومیؔ، عطارؔ اور سنائیؔ اس سے بہتر نہ کہہ سکیں۔ لیکن اسے صوفی کا وجدان اور ولی کا تجربہ حاصل نہیں۔ اور نہ سیدھے سادے مسلمان کی طرح روایتی عقائد یا ایمان بالغیب ہی پر قانع ہے، اس لیے مصیبت میں جلد پھسل جاتا ہے۔ ایک اُردو خط میں اپنی یہ حالت بیان کرتا ہے کہ نہ شکر ہے اور نہ شکایت۔ لیکن اشعار کو الگ الگ دیکھیے تو کہیں بے انتہا شکر ہے اور کہیں کھلی شکایت۔ زندگی کی مصیبتوں کو دیکھ کر لوگ خدا کے منکر ہو جاتے ہیں۔ لیکن غالب حکیمانہ انداز میں حمد کا ایک لاجواب شعر کہتا ہے کہ یہ سچ ہے دُنیا میں دُکھ درد اور رنج موجود ہے۔ فطرت اور خلقت میں اس پہلو کا ہونا لازم ہے۔ لیکن اس فطرت اور خالقِ فطرت کو کیوں بُرا کہیں جو دفع مرض اور رفع رنج کے اسباب مصیبت سے قبل مہیا کرتا ہے تاکہ انسان حکمت اور ہمت سے شر کے پہلو پر غالب آجائے حیوان و انسان کی بیماریوں کے علاج میں جو دوائیں استعمال کی جاتی ہیں وہ یا نباتی ہوتی ہیں یا جمادی۔ غالبؔ میں ارتقائے حیات کے اشارے ملتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ نباتات اور جمادات کا وجود انسان اور حیوانات سے پہلے ظہور میں آیا اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علاج بیماری سے قبل پیدا کیا گیا۔ یہ خالق فطرت کے

رحیم ہونے کا ایک ثبوت ہے:

چارہ با سنگ و گیاہ و رنج با جاندار بود
پیش از اں کین در رسد آں را مہیا ساختی

لیکن یہی غالب جب مصیبتوں سے مغلوب ہوتا ہے تو پکار اٹھتا ہے:

زندگی اپنی جو اس رنگ سے گزری غالب
ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے

ایک جگہ کہتا ہے کہ کوئی آقا اپنے بندوں پر تو ایسی سختی روا نہیں رکھ سکتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خدا مجھے اپنا بندہ نہیں سمجھتا۔ ہم نے خواہ مخواہ اپنے آپ کو اس کا بندہ سمجھ لیا ہے۔ وہ ہماری بندگی تسلیم نہیں کرتا۔ اور ہم یونہی اس کے بندے بنے پھرتے ہیں:

با بندۂ خود ایں ہمہ سختی نمی رسد
خود را بہ زور بر تو مگر بستہ ایم ما

کبھی روپیہ نہیں ملتا تو گستاخی پر اتر آتا ہے اور پوچھتا ہے کہ خدا کہاں ہے جو میری ضرورتوں کو نہیں دیکھتا۔ لیکن شاید یہ بات ہے کہ جانتا بھی ہے اور رحم بھی کھاتا ہے لیکن خود اس کے پاس دینے کو روپیہ نہیں:

یارب تو کجائی کہ بما زر ندہی
بے رحم خدائی کہ بما زر ندہی
نے نے نہ تو غائبی و نے بے رحمی
بے مایہ چو مائی کہ بما زر ندہی

غالب جیسے شاعر میں وحدتِ فکر کی تلاش لا حاصل معلوم ہوتی ہے۔ فکر میں پرواز ہے، بلندی ہے، گہرائی ہے، نظر حکیمانہ ہے۔ مشرب آزادہ روی ہے۔ ادنیٰ خواہشات سے بلند ترین آرزوئیں تک طبیعت میں موجزن ہیں۔ لیکن آرزوؤں کے اس ہیولے میں سے فکر، ارادے اور سیرت کی کوئی منظم کائنات نہیں بنتی۔

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

جب آرزوئیں پوری نہیں ہوتیں تو ترکِ آرزو کی تمنا کرتا ہے۔

گر تجھ کو ہے یقینِ اجابت دعا نہ مانگ
یعنی بغیر یک دلِ بے مدعا نہ مانگ

پھر کسی اور کیفیت میں زندگی کا جائزہ لیتا ہوا دیکھتا ہے کہ ساری زندگی آرزوؤں ہی کی پیداوار ہے تو یہ نصیحت کرنے لگتا ہے کہ:

قدم نہ انجمنِ آرزو سے باہر کھینچ
اگر شراب نہیں انتظارِ ساغر کھینچ

زندگی کے متعلق ہر قسم کا خیال اس کے ذہن میں گزرتا ہے۔ اور مختلف اقسام کے تاثرات پیدا ہو کر لطیف اشعار کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ غالبؔ کے ہاں نہ فن برائے فن ہے اور نہ فن برائے حیات۔ اس میں غیر معمولی ذہانت ہے اور غیر معمولی حساسیِ طبع۔ دل میں جو خیال گزرتا ہے، اسے بے دریغ الفاظ کا جامہ پہنا دیتا ہے۔ باطن میں تاثر ہے اور ظاہر میں بیان۔ باطن میں تفکر ہے اور ظاہر میں اس کے اظہار کے لیے زبان۔ وہ کسی مذہب کا پیرو اور کسی مشرب کا بانی نہیں بس ایک

شوقِ عناں گسیختہ دریا کہیں جسے

ہاں یہ ضرور ہے کہ وحدتِ وجود کے خاص نظریات کا غلبہ معلوم ہوتا ہے۔ جو ایک خاص قسم کا فلسفیانہ میلان ہے۔ لیکن اس کے علاوہ بے شمار افکار اور اشعار ہیں جو خاص سرخیوں کے ماتحت نہیں لائے جا سکتے۔ پھر بھی کہیں کہیں خاص مضامین کے اشعار یک جا کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

غالبؔ کا ایک مضمون دیدہ وری یا بصیرت ہے۔

کہتا ہے کہ دیدہ ور یا صاحبِ نظر اسے کہتے ہیں جو زندگی کے ممکنات سے آگاہ ہو۔

فطرت جب کوئی چیز پیدا کر چکتی ہے اور کوئی مظہر معرضِ وجود میں آچکتا ہے تو اس کے متعلق کچھ علم رکھنا یا اس کے صفات سے آگاہ ہو جانا کوئی بڑی بات نہیں۔ لیکن دیدہ وری یہ ہے کہ فطرت کے ان ممکنات سے آگاہی ہو جنھوں نے ابھی پیرایۂ وجود اختیار نہیں کیا۔ زندگی کی صلاحیتیں لامتناہی ہیں اور وہ صاحبِ بصیرت لوگوں ہی کو نظر آتی ہیں۔ ظاہر بینی تو حیوان میں بھی پائی جاتی ہے۔ نفسِ انسانی کا کمال دروں بینی ہے۔ یہ دروں بینی فطرتِ خارجہ میں بھی ہو سکتی ہے جس کے ذریعے سے علم تسخیرِ فطرت کرتا ہے اور سائنس کے کمالات پیدا ہوتے ہیں۔ جب یہ بصیرت فنونِ لطیفہ میں کارفرما ہوتی ہے تو اعلیٰ درجے کا فن پیدا ہوتا ہے۔ اخلاقیات اور روحانیات میں بروئے کار آئے تو ولایت اور نبوت کی صنعت بن جاتی ہے۔ سنگِ ناتراشیدہ میں خوبصورت بُت فن کار کی بصیرت ہی کو نظر آتے ہیں:

دیدہ ور آں کہ تا نہد دل بشمار دلبری
در دلِ سنگ بنگرد رقصِ بتانِ آزری

اس مضمون کو غالبؔ نے قصیدۂ بست و ششم (۲۶) کی تشبیب میں دل کھول کر بیان کیا ہے:

رہرواں چوں گہر آبلہ پا بینند
پائے را پایہ فراتر ز ثریا بینند

ارتقائے حیات کا راستہ چلنے والے جب دیکھتے ہیں کہ تگ ودو سے ان کے پاؤں میں چھالے پڑ گئے ہیں تو یہ آبلے انھیں آسمان کے ستاروں سے زیادہ تابندہ اور منور دکھائی دیتے ہیں اور وہ جانتے ہیں کہ یہ جدوجہد انھیں معراجِ حقیقت کی طرف لے جائے گی۔ انسان کی صحیح کوششوں کے مقابلے میں اجرامِ فلکیہ کی گردش اور ان کی تابندگی کیا حقیقت رکھتی ہے۔ ایسے دوربین اور باطن شناس ظاہر پر بھی نظر رکھتے ہیں اور باطن پر بھی، اور وہ جانتے ہیں کہ فطرت میں ہر ظاہر کا ایک باطن ہے اور اس باطن کا ایک اور باطن جو کچھ انسان کے نفس یا فطرتِ خارجہ میں ابھی کتمِ اخفا میں ہے وہ ظاہری علامات ہی سے اس کی تہ تک پہنچ

جاتے ہیں:

ہرچہ در دیدہ عیانست نگاہش دارند
ہرچہ در سینہ نہانست زسیما بینند!

سائنس دان کی علمی بصیرت ہو یا ولی اور نبی کی روحانی بصیرت، جب اس سے فطرت کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو خواہ وہ فطرت انفسی ہو یا آفاقی، اس میں ہر مظہر قواعد و ضوابط کے ماتحت نظر آتا ہے۔ کوئی واقعہ محض اتفاقی نہیں ہوتا۔ علت و معلول کا سلسلہ ہر جگہ موجود ہے۔ عالم فطرت عالم اسباب ہے۔ اور خدا مسبب الاسباب۔ فطرت اور خلقت میں کوئی تبدیلی مقررہ قوانین کے عمل سے خارج نہیں ہوتی۔ انسان کو اپنی زندگی کے حوادث اور فطرت کے حوادث میں بے ربطی اور کجی معلوم ہوتی ہے لیکن یہ خیال تنگ نظری سے پیدا ہوتا ہے۔ فطرت کے قوانین میں ایک غیر متزلزل راستی پائی جاتی ہے:

لا تبدیل لخلق اللہ - لن تجد لسنت اللہ تبدیلا - لن تجد لسنتِ اللہ تحویلا

قرآن کریم میں بصیرت روحانی کے بیان میں ایک لاجواب آیت ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ فطرت پر ایک نظر دوڑاؤ اور دیکھو اس میں کہیں کوئی خلیج شکست یا بے ربطی نظر آتی ہے۔ تمھاری نظر تھک کر حیران اور شکست خوردہ لوٹ آئے گی۔ لیکن یہ کہیں نظر نہ آئے گا کہ قانون کا رشتہ ٹوٹ گیا ہے۔

یہی مضمون اس شعر میں بیان کیا گیا ہے۔

راستی از رقمِ صفحۂ ہستی خوانند
نقشِ کج بر ورقِ شہپر عنقا بینند

حافظؔ کے ہاں بھی یہ مضمون ملتا ہے:

پیرِ ما گفت خطا از قلم صنع نرفت

یہ خیال کہ ساری ہستی تابع فرمان اور تابع قانون ہے، غالبؔ کے ایک اور شعر میں بھی ملتا ہے:

گرچرخ فلک گردی سر برخطِ فرماں نہ
درگوے زمیں باشی وقفِ خمِ چوگاں شو

جوادبی حقائق اہلِ بصیرت پر منکشف ہوتے ہیں ان کے مظاہر انھیں اس عالم میں بھی نظر آتے ہیں۔ عالمِ حقیقت عالمِ مجاز سے بے تعلق نہیں۔ لیکن چشم بدبین اور قلب کوتاہ اندیش کو یہ ربط نظر نہیں آتا:

دور بینانِ ازل کوری چشم بد بیں!
ہم دریں جا نگرند آنچہ در آنجابینند

بعض بلند پایہ حکما اور صوفیہ کا یہ عقیدہ رہا ہے کہ کائنات میں کوئی شے بے جان نہیں۔ عموماً موجودات کی تقسیم جمادات' نباتات اور حیوانات میں کی جاتی ہے۔ طبیعی سائنس ہو یا عام فکرِ انسانی، جماد کو بے جان سمجھتے ہیں۔ غالبؔ نے متعدد اشعار میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ کوئی ذرہ بے جان نہیں، ذرہ ہو یا آفتاب سب میں زندگی کا اضطراب ہے۔ اس خیال کی تائید قرآن کریم سے بھی ہوتی ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ زمین و آسمان دنیا و مافیہا میں کوئی شے ایسی نہیں جو خدا کی تسبیح میں مشغول نہ ہو، لیکن انسان اس تسبیح کا انداز نہیں سمجھ سکتا۔ تسبیح کے لیے کسی قسم کی زندگی کی ضرورت ہے۔ عارف رومی بھی جمادات میں زندگی کے قائل ہیں۔

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند
بامن و تو مردہ باحق زندہ اند

میر دردؔ کی صوفیانہ شاعری میں بھی یہ لطیف شعر ملتا ہے:

آہستہ سے چل میانِ کہسار
ہر سنگ دکانِ شیشہ گر ہے

غالبؔ کہتا ہے:

از مہر تا بہ ذرہ دل و دل ہے آئنہ!
طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئنہ

عارف رومی کے دیوان کے ایک شعر میں بھی یہ عقیدہ اس انداز سے بیان کیا گیا ہے کہ کائنات ارواح کے آئینوں پر مشتمل ہے اور یہ جو طبیعی یا جمادی نظر آتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ آئینے کا ایک رو ہوتا ہے اور ایک پشت۔ ان آئینوں کی لامتناہی پشتیں ہمارے حِسّی ادراک میں آتی ہیں۔ کیونکہ ہر روح کا چہرہ اپنی جانب ہے اور پشت دوسری ارواح کی جانب۔ خالقِ کائنات کی زبانی یہ بیان کیا گیا ہے کہ:

آئینۂ کردم عیاں
رُویش دل و پشتش جہاں

مغرب کے اکابر حکما میں سے لائبنز نے اپنا پورا فلسفۂ حیات و کائنات اسی خیال کی اساس پر تعمیر کیا ہے۔ اس کی کتاب مونوڈولوجی اسی نظریے کی تشریح ہے۔ زمانۂ حال میں علامہ اقبال نے اپنے انگریزی فلسفیانہ خطبات میں اسی عقیدہ کی حمایت کی ہے کہ خدائے خالق ایک انائے مطلق یا ایغو ہے۔ خدا کے نفسِ کلی سے جو مخلوقات ظہور میں آتی ہے، وہ بھی نفوس پر مشتمل ہے۔ جمادی مادہ ایک ثانوی حقیقت ہے۔ غالبؔ کا ایک اور شعر ہے:

ذرہ ذرہ ساغرِ مے خانۂ نیرنگ ہے
دیدۂ مجنوں بہ چشمک ہائے لیلیٰ آشنا

کیا لاجواب تشبیہ ہے۔ جدید ترین سائنس نے ذرے کا دِل چیر کر دیکھا تو وہ ایک قلبِ مضطرب نظر آیا۔ جس کا اضطراب کسی ریاضیاتی یا میکانکی قانون کی گرفت سے باہر ہے۔ یہی اضطراب فاش ہو کر کائنات کو تہ و بالا کر سکتا ہے۔ ذرات کی زندگی کے متعلق غالبؔ کا ایک اور بلند پایہ شعر ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ صحرا کے تمام ذروں کا رُخ خدا کی جانب ہے اور یہ ذرہ شوقِ قربِ الٰہی میں طریقت کا راستہ طے کر رہا ہے۔ اگر کسی میں یہ دیکھنے کی بصیرت ہو کہ کائنات کے ذرات کا رُخ کس منزلِ مقصود کی طرف ہے تو اسے کسی اور رہبر کی ضرورت نہ رہے۔ آفاق کا عارفانہ مطالعہ یہ حقیقت منکشف کر دے گا کہ آفاق و انفس میں فقط ظاہر اور باطن ہی کا فرق ہے۔ ہو الظاہر ہو الباطن:

اے تو کہ ہیچ ذرہ را جز بہ تو روے نیست

در طلبت تواں گرفت بادیہ را بہ رہبری

دیدہ وری کے زیرِ شرح اشعار میں یہ شعر بھی عقیدہ بیان کرتا ہے:

راز زیں دیدہ وراں جوے کہ از دیدہ وری

نقطہ گر در نظر آرند سویدا بینند

اگر حیات و کائنات کا راز معلوم کرنا چاہو تو انھیں صاحبان بصیرت سے پوچھو جو موجودات کے ہر نقطے کو سویداے قلب کا نقطہ سمجھتے ہیں۔ ہر ذرے اور ہر نقطے کا مرکز حیات ایک دل ہے۔ نفس اور اس کا معروض دونوں نفسی ہیں۔ کائنات کے تمام راستوں پر نفوس ہی نفوس بچھے ہوئے ہیں یعنی ہر جادہ خود جادہ پیما اور ہر ساحل خود دریاے موجزن ہے۔ یہ اضطراب، یہ گرم روی ہر جگہ موجود ہے۔ خواہ اجرام فلکیہ ہوں خواہ اجسام ارضیہ، سیارے ہوں یا سیاروں کے مدار کائنات، ہر جگہ سراپا حرکت ہے اور یہ حرکت بے مقصود نہیں۔ زندگی کا ہر راستہ نبض کی طرح تڑپ رہا ہے:

راہ زیں دیدہ وراں پرس کہ در گرم روی

جادہ چوں نبض پتاں در رگِ صحرا بینند

سنگ بے آہنگ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن وہ بالقوۃ شرار حرارت سے لبریز ہے۔ جس طرح زخمہ تارِ ساز سے نغمے نکالتا ہے، اسی طرح پتھر سے چنگاریاں نکلتی ہیں۔ دیدہ وری یہ ہے کہ انسان سنگ کو بھی جامد و ثابت نہ سمجھے۔ جدید سائنس نے اسی دیدہ وری سے فطرت خارجی کا علم حاصل کرکے اس کی تسخیر کی ہے:

شررے راکہ بناگاہ بدر خواہد جست

زخمہ کردار بتارِ رگِ خارا بینند

دریا کا ہر قطرہ بالقوۃ گوہر ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ چہرۂ دریا پر جو آبلہ ہاے حباب ہیں، صاحبِ نظران کے ممکنات جانتا ہے:

قطرہ راکہ ہر آئینہ گہر خواہد بست

صورتِ آبلہ برچہرۂ دریا بینند

حباب و آبلہ سے غالب کا ایک اور حکیمانہ شعر یاد آگیا جو اس کی فارسی کی ایک بلند پایہ صوفیانہ غزل میں ہے۔ ذاتِ الٰہی جو ایک گوہر نایاب ہے اس کی تلاش میں دریا اس طرح گرم رو ہے کہ اس کے پاؤں میں آبلے پڑ گئے ہیں۔ حالانکہ وہ گوہر نایاب اس دریا کی اپنی ہی گہرائیوں میں موجود ہے:

دریا ز حباب آبلہ پاے طلب تست

نورِ نظر اے گوہر نایابِ کجائی

ساتھ ہی ایک دوسرا لطیف شعر ہے۔ انسان کے تار نفس سے طرح طرح کے نغمے اور نالے نکل رہے ہیں۔ لیکن نہ سازندہ نظر آتا ہے اور نہ اس کے مضراب کی جنبش۔ زندگی کا یہ ساز بے آواز بھی بجتا ہے اور با آواز بھی۔ لیکن انسان محسوس کرتا ہے کہ وہ خود ساز نواز نہیں، مطرب کائنات نظر نہیں آتا:

شوریست نوا ریزئ تارِ نفسم را

پیدا نہ اے جنبشِ مضراب کجائی

مظاہر فطرت میں ہر علت کے اندر اس کا معلول مضمر ہوتا ہے۔ علت کو دیکھ کر معلول کے متعلق نتیجہ نکالنا یا مقدم پر نظر کر کے موخر کو پہلے ہی دریافت کرنا، علم و حکمت و عرفان میں اسی کا نام دیدہ وری ہے۔

عالمِ اضداد میں ایک پہلو دیکھ کر دوسرے پہلو کی طرف ذہن کا متبادر ہونا، ممکن کو موجود تصور کرنا، ستارۂ صبح میں شام کو اور چمگادڑ کی نگاہ میں دن کو نمایاں طور پر دیکھنا، بصیرت ہی سے پیدا ہو سکتا ہے:

شام در کوکبۂ صبح نمایاں نگرند

روز در منظر خفاش ہویدا بینند

ایسی حالت میں قطرۂ آب اپنے منہ میں ٹپکانا، دہن پر نشتر زنی محسوس ہوتا ہے۔ اور پارۂ نان ریزۂ مینا کی طرح گلو خراش ہو جاتا ہے:

قطرۂ آب بلب بوسۂ نشتر شمرند
پارۂ ناں بگلو ریزۂ مینا بینند

ایک اور خصوصیت دیدہ ور میں یہ ہوتی ہے کہ وہ دُوسری ملتوں کو اختلافِ شعائر و شرائع کے باعث نفرت کی نظر سے نہیں دیکھتا۔ ہر قوم راست راہے دینے و قبلہ گاہے۔ وہ جانتا ہے کہ قوموں کے عادات و رسوم ایک طرح کے نہیں ہو سکتے۔ فطرت تنوع پسند ہے۔ اگر ہندو ماتھے پر قشقہ لگاتا ہے تو کیا اور زنار باندھتا ہے تو یہ اس کا ایک قومی شعار ہے۔ پارسی اپنی عبادت میں برسم کی لکڑیاں جلاتا ہے اور اس کی عبادت زمزمہ ہے۔ عیسائی شراب کو حرام نہیں سمجھتا اور اسے عبادت میں بھی استعمال کرتا ہے، گلے میں صلیب لٹکاتا ہے، محض ان اختلافِ ظواہر کی بنا پر انھیں مردود کافر اور نعمائے الٰہی سے محروم نہیں سمجھ سکتے۔ خزانۂ غیب سے گبر و ترسا سب کو وظیفہ ملتا ہے۔ خرقہ و تسبیح و مسواک و مصلا والے عبادت گزار مومن کو چاہیے کہ دوسروں سے بھی رواداری برتے دین میں کوئی اکراہ نہیں۔

ظواہر کی کسی چیز میں وہ اپنا دل نہیں اٹکاتے۔ نیرنگ حیات میں زندگی کی گوناگونی کا تماشا کرتے ہیں۔ انسان کے اندر جس قدر بصیرت میں اضافہ ہوتا ہے اسی قدر اس میں رواداری کا جذبہ ترقی کرتا ہے۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ دیدہ ور کا کوئی مخصوص مشرب اور جادۂ عمل نہیں ہوتا۔ جس چیز کو وہ حقیقت سمجھتا ہے، اس پر قائم اور ثابت قدم ہوتا ہے۔ لیکن اختلاف رنگ و اختلافِ ملت کی بنا پر رحمت عامہ سے کنارہ کش نہیں ہوتا۔ خدا نے ساری مخلوق کو یک رنگ نہیں بنایا اور نہ وہ چاہتا ہی ہے کہ تمام انسانوں کو جبراً شعائر کے لحاظ سے ایک ہی خم میں غوطہ دے:

قشقہ را رونقِ ہنگامہ ہندو خوانند
بادہ را شمع طرب خانۂ ترسا بینند

برسم و زمزمہ و قشقہ و زنار و صلیب
خرقہ و سبحہ و مسواک و مصلا بینند

عجم کے تاثرات ہوں یا عرب کے جذبات، فرہاد و شیرین و خسرو کا افسانہ ہو یا وامق و عذرا کی داستان، دیدہ ور اختلاف مذہب و ملت میں بھی حقیقت سے آشنا ہوتا ہے:

ہر چہ گوید عجم از خسرو و شریں شنوند

ہر چہ آرد عرب از وامق و عذرا بنیند

دیدہ ور عشق کے جذبے سے خالی نہیں ہوتا۔ دیدہ وری اور عشق ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں، لیکن بے بصیرت اہل ہوس یا عاشق اور دیدہ ور محبت کیش میں بہت فرق ہوتا ہے۔ مجنوں لیلیٰ کے عشق میں عقل و حواس اور توازنِ حیات کھو دیتا ہے اور اپنے جذبے پر قابو پانے کے بجائے اس سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ معشوق کے فراق میں آہ وزاری کرنے لگتا ہے۔ اور اگر محمل لیلیٰ نظر آجائے تو آپے سے باہر ہو جاتا ہے، لیکن دیدہ ور عاشق میں صحو سُکر پر غالب ہوتا ہے۔ اس میں ہائے وہو اور ظاہری جوش و خروش نہیں ہوتا۔ عشق کی آگ شعلہ زن ہو کر اسے خاکستر نہیں کر دیتی بلکہ اس کی گرمی نفس و بدن کے رگ و پے میں سرایت کر کے حیات آفرینی کرتی ہے:

نہ ستوہند اگر ہمرہِ مجنوں گردند

نخروشند اگر محملِ لیلیٰ بینند!

دیدہ ور کے شمائل میں ایک صفتِ ستودہ یہ بھی ہے کہ جو نعمت جسمانی یا روحانی اسے میسّر ہے، وہ اس میں دوسروں کو بھی شریک کرنے کے لیے بیتاب ہوتا ہے۔ اگر کسی مجبوری سے ایسا نہ کر سکے تو وہ نہایت مضطرب ہوتا ہے۔ انبیاءؑ میں یہ بات بدرجہ کمال پائی جاتی ہے۔ دیدہ ور دن رات اعمال و عبادات میں اسی انداز سے مصروف جدو جہد رہتا ہے کہ دوسروں کو اپنی روحانی نعمت میں شریک کرے۔ زندگی کے خوانِ نعمت پر وہ تنہا خوری نہیں کرنا چاہتا:

خوں خورند و جگراز غصہ بدنداں گیرند

خویش را چوں بسرِ مائدہ تنہا بینند

دل نہ بندند بہ نیرنگ دریں دیر دورنگ ہر چہ بینند بہ عنوان تماشا بینند

جو الہٰی اور ازلی حقیقت مکانی نہیں اور زمان و مکان جس کے عارضی سانچے ہیں، اس لیس کمثلہ شیٔ کو وہ ہر شے میں دیکھتے ہیں:

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے

پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے

ہر چہ در سو نتواں یافت بہ ہر سو یابند

ہر چہ در جا نتواں دید بہ ہر جا بینند

دیدہ ور کی بصیرت یہ ہے کہ جدھر دیکھتا ہوں ادھر تو ہی تو ہے۔

خداشناسی کے باعث وہ حقیقت کلی سے وابستہ ہو جاتے ہیں۔ اور یہ اتصال اس درجے کو پہنچ جاتا ہے کہ وہ خود بے ہمہ ہونے کے ساتھ باہمہ ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس بصیرت سے ان میں کوئی غرور پیدا نہیں ہوتا۔ اپنی انفرادیت پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ انہیں ہیچ معلوم ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان میں انکسار موجود رہتا ہے:

ہمہ گردند بداں پایہ کہ اورا دانند

ہیچ باشند در آں وقت کہ خود را بینند

غالبؔ کے ہاں دیگر فارسی شعرا کی طرح کثرت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جو محض تعلی اور تفاخر کے تحت میں آ سکتے ہیں۔ جس شخص کو واقعی کوئی کمال حاصل ہوتا ہے، اسے اس کمال کا احساس ہوتا ہے۔ غالبؔ کو بھی تلمیذ الرحمٰن ہونے کا قوی یقین ہے۔ وہ کئی جگہ کہتا ہے کہ شاعری میں نے قصداً اختیار نہیں کی۔

شعر خود خواہشِ آں کرد کہ گردد فنِ ما

شاعری کی بہت سی قسمیں ہیں۔ اکثر شاعر محض صناع ہوتے ہیں۔ خالی شعری صنعت بھی دوسری صنعتوں کی طرح اپنے اندر ایک دلکشی رکھتی ہے۔ دیکھیے ذوقؔ کو فطرت نے شاعر نہ بنایا تھا۔ لیکن وہ اعلیٰ درجے کا صناع تھا۔ اس کی صناعی میں آورد پر آمد کا دھوکا

ہوتا ہے۔ محض معانی کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو زبان اور بندش، محاورے اور روزمرہ کے لحاظ سے ذوقؔ کا دیوان غالبؔ کے اُردو دیوان سے افضل معلوم ہو گا۔ لیکن ذوقؔ کا شاید ہی کوئی ایسا شعر ہو جس کے متعلق کہہ سکیں کہ یہ قلب کی گہرائیوں سے نکلا ہے، یا الہامی ہے، یا انسان کے لطیف جذبات کی ترجمانی ہے یا

مشو منکر کہ درا شعار ایں قوم

ورائے شاعری چیزے دگر ہست

لیکن غالبؔ کے ہاں اس قسم کی شاعری کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ گہرے حکیمانہ افکار، متصوفانہ اشعار، فطرت انسانی کی آئینہ داری، ہوس اور عشق کی کشمکش، زہد اور رندی کی پیکار، خواہشات کا تصادم، بلند نصب العین کی کشش اور والادیزی، اس کے مقابلے میں عمل کی پستی ان سب چیزوں کا اظہار اور اقرار اس کی شاعری میں ایک حقیقت پیدا کر دیتا ہے اور جب حقیقت کے بیان میں سوزِ دل موجود ہو تو شعریت کو معراج حاصل ہو جاتی ہے۔

غالبؔ نے اپنی شاعری کو خود رو گل و ثمر سے تشبیہ دی ہے، جس کی باغبانی خود فطرت کرتی ہے۔ کلیات فارسی کے دیباچے میں وہ اس سوال کا جواب دیتا ہے کہ یہ کمال کہاں سے آیا۔ اس کا ماخذ وہبی ہے اگرچہ ہر فن کی تکمیل کے لیے اکتساب بھی لازم ہے۔

لای خم مے خانۂ سرمدی بہ نسبت ناچشیدگاں سگالند کہ ہیجمدانے راایں مایہ سیرائیِ نطق از کجاست۔ غافل کہ نم رشحۂ یک فیض است کہ سبزہ را دمیدن و نہال را سر کشیدن و میوہ را رسیدن و لب را زمزمہ آفریدن آموخت۔ بہ پرتو مہتاب ازلی ہدایت شبگیر نکردگاں اندیشند کہ تیرہ انجامے را ایں ہمہ روشنائی گفتار چراست۔ بیخبر کہ فرہ تابش یک نور ست کہ شمع را بہ شعلہ و قدح را بہ بادہ و گل را برنگ و دروں را بہ سخن برافروخت:

رشحِ کفِ جم می چکد از مغز سفالم

سیرائیِ نطقم اثرِ فیض حکیم است

ہنوز آں ابر رحمت دُر فشاں است

می و میخانہ با مہر و نشان است

جو لوگ ازلی حقائق کو سر چشمۂ حیات سمجھنے سے قاصر ہیں، اور اس میخانۂ سرمدی کی تلچھٹ سے بھی نا آشنا ہیں وہ حیران ہوتے ہیں کہ اس ہیچ مدان علوم و فنون سے بے بہرہ شخص کے نطق کو کہاں سے سیر ابی حاصل ہو گئی وہ اس حقیقت سے غافل ہیں کہ فیض ازلی جو سبزہ اگاتا، درخت سر بلند کرتا اور ثمر پکاتا ہے، وہی بعض طبائع میں زمزمہ بھی پیدا کرتا ہے۔ جنھیں یہ علم نہیں کہ بعض لوگ مہتاب ازلی کے پرتو سے کس طرح شبِ ظلمت میں ہدایت پا کر راستہ ڈھونڈ لیتے ہیں، وہ ششدر رہ جاتے ہیں کہ اس بد عمل اور تیرہ انجام شخص کو یہ روشنیٔ گفتار کہاں سے مل گئی۔ وہ اس صداقت سے بے خبر ہیں کہ ایک ہی نورِ ازلی ہے جو اپنے فیضان سے شمع کو شعلہ، قدح کو بادہ، پھول کو رنگ اور شاعر کے باطن کو سخن سے روشن کر دیتا ہے:

مسنج شوکتِ عرفیؔ کہ بود شیرازی

مشو اسیر ز لالیؔ کہ بود خوانساری

بسومناتِ خیالم در آی تا بینی!

رواں فروز برو دوش ہائے زناری

کہتا ہے کہ اس فیضان ازلی کے لیے شیرازی اور خوانساری ہونا لازم نہیں۔ اپنے کلام کو سومناتِ خیال کہتا ہے کہ یہ فیض اہل زبان نہ ہونے پر بھی ایک ہندی نژاد شاعر کو حاصل ہوا۔ فطرت نے مجھے شاعر بنایا ہے اور میں اعلیٰ درجے کا شاعر ہوں اور کسی کمال کا مدعی نہیں۔ اپنے عقیدہ کے لحاظ سے کسی دوسرے کا افسون مجھ پر نہیں چل سکتا۔ ناصح اور واعظ نہیں کہ وعظ و نصیحت سے ایک دنیا کو خدا شناس بنا سکوں، نہ مجھ میں یہ صلاحیت ہے کہ مورخانہ بصیرت سے پرانے قصوں کو دیو انسانے (مائتھولوجی) سمجھ لوں، نہ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ مشہور آثار سے کوئی نئے نتیجے نکال سکوں۔ میں یہ زہد ورزی بھی نہیں کر سکتا کہ اجر

زہد میں بہشتی لباس حاصل کرنے کی امید پر یہاں اچھا لباس پہننا چھوڑ دوں، ساتھ ہی فراخ روی، آزادی اور وسیع المشربی میں مجھے ٹاٹ پہننے سے بھی کوئی عار نہیں، نہ ساقی ہوں کہ دوسروں کو شراب پلانے کا پیشہ اختیار کروں اور نہ محتسب ہوں کہ دوسروں کے قدح و خم کو الٹنا اپنا فرض سمجھوں:

نہ چنانم کہ بر عقیدۂ خویش
از فسونِ کسے ہراس کنم
نہ توانم کہ از نصیحت و وعظ
عالمے را خدا شناس کنم
نہ کہ اخبارِ پاستانے را
دیو افسانہا قیاس کنم
نہ کہ ز آثارِ ہر چہ مشہور است
اثرے تازہ اقتباس کنم
نہ کہ از بہر حلہ ہائے بہشت
ترکِ آرائش لباس کنم
نہ کہ در عالم فراخ روی
عار از ژندۂ پلاس کنم
چوں نہ من ساقیم نہ محتسبم
نہ بر یزم نہ مے بکاس کنم

....

ایک ترکیب بند میں جس کا پہلا شعر یہ ہے:

آں سحر خیزم کہ مہ را در شبستاں دیدہ ام
شب نشیناں را دریں گردندہ ایواں دیدہ ام

بعض اشعار میں زور شور کی تعلّی معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کے شعروں سے متعلق جائز طور پر یہ زاویۂ نگاہ اختیار کیا جاسکتا ہے کہ اس میں غالبؔ یہ بیان نہیں کر رہا میں یہ کچھ ہوں بلکہ جو کچھ وہ ہونا چاہتا ہے اس آرزو کا اظہار کر رہا ہے، یا یوں کہیے کہ بلند انسانی نصب العین بیان کر رہا ہے کہ اگر کسی کو اعلیٰ درجے کی بصیرت اور دیدہ وری حاصل ہو تو وہ شخص کن صفات کا حامل ہو۔ جیسا کہ اپنی ایک اُردو غزل میں کہتا ہے:

بازیچۂ اطفال ہے دنیا مرے آگے!
ہوتا ہے شب و روز تماشا مرے آگے!
اک کھیل ہے اورنگ سلیماں مرے نزدیک

اک بات ہے اعجاز مسیحا مرے آگے

ان اشعار میں غالب اپنی واقعی سیرت کا نقشہ نہیں کھینچ رہا۔ وہ موجودات کے متعلق ایک خاص اندازِ نگاہ کا متمنی ہے۔

دوسرے بند میں دو شعر تو اسی مضمون کے ہیں جو اس کے نثر کے دیباچے میں ملتا ہے۔ کہتا ہے کہ مجھے لطافتِ طبع دوسروں سے حاصل نہیں ہوئی اور میں اپنے کمال میں دوسروں کا رہینِ منّت نہیں۔ غیر معمولی فیضان کے لیے خارجی علل و اسباب ضروری نہیں ہوتے۔ دشت میں گل و سوسن کی باغبانی کون کرتا ہے اور غنچے کی قبا کوئی درزی نہیں سیتا۔ یہ مضمون انجیل میں حضرت مسیح کی اس تلقین کے مماثل ہے جہاں وہ اپنے حواریوں کو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ کھانے پہننے کے متعلق فکرِ فردا سے بے نیاز رہو۔ دیکھو کہ گل کو فطرت کی طرف سے وہ قبا ملتی ہے، جو حضرت سلیمانؑ کو اپنی عظمت و شان کے باوجود میسّر نہ تھی:

لطف طبع از مبدءِ فیاض دارم نے زغیر

دشت را خودرو بود گر سرخ گل در سوسن است

کار چوں نازک بود علت نگنجد درمیاں!

غنچہ در تنگی قبائش بے نیاز از سوزن است

نابغہ روحانی ہو علمی ہو یا فنی، اپنی باطنی قوتِ حیات سے خلاقی کرتا ہے۔ ادنیٰ فطرتوں کو خارجی محرکات کی ضرورت ہوتی ہے۔ جنھیں فطرت نے خلاق بنایا ہے، میخانۂ حیات میں ان کا ساغرِ زندگی خود اپنی باطنی قوت سے حرکت کرتا ہے جیسا کہ جوِ سما میں آفتاب اپنی ذاتی قوتوں سے گردش کر رہا ہے۔ کسی ساقی کے سامنے میرا سر نہیں جھکتا:

من کہ باساقی ز والائی فرو ناید سرم

آفتاب آسا بزورِ خویش گردد ساغرم

دُوسرے بند میں اس عالم زمان و مکان اور اس جہانِ سنگ و خشت کو ایک زندان قرار دیتا ہے۔ الدنیاء سجنٌ للمومنین، لیکن چشم بصیرت دیوارِ زندان کا روزن ہے۔ انسان

کے معنی ہیں آنکھ کی پُتلی۔ شیخ اکبر نے فصوص الحکم میں فص آدم میں یہ بیان کیا ہے کہ خدا کی ہستی الآن کما کان موجود تھی لیکن جب اس نے اپنے آپ کو دیکھنا چاہا تو آدم کو خلق کیا۔ جس میں بصیرت نہیں وہ عالم آب و گل کا قیدی ہے۔ لیکن بصیرت سے انسان دہر آشنا ہو جاتا ہے۔ اور یہی آفاق شناسی نفس شناسی کے راستے سے خدا آگاہی بن جاتی ہے۔ عام انسان طلسمِ محسوسات ہی کے اسیر رہتے ہیں اور انھیں اس اسیری کا احساس تک نہیں ہوتا:

روشناسِ چرخ در جمع اسیرانش منم
نورِ چشمِ روزنِ دیوارِ زندانش منم
ثابت وسیار گردوں را رصد بستم بہ علم
رشتۂ تسبیح گوہر ہائے غلطانش منم

یہ دوسرا شعر بھی انسان کے متعلق ہے۔ انسان نے سیاروں کی گردش اور اس کے حساب کو علم ہیئت سے سمجھا جو ریاضیات کی ایک شاخ ہے۔ اب حکماء طبیعیات کہتے ہیں کہ سارے عالم طبیعی کو خواہ وہ ارضی ہو یا افلاکی، ریاضی ہی کے اصولوں سے سمجھا جاتا ہے اور یہ ریاضی کے اصول نفسِ انسانی کے سانچے ہیں۔ عالم کی حقیقت وہ نہیں جو ریاضی کی گرفت میں آتی ہے۔ زمان و مکان کی حقیقت نفسی اور مجازی ہے۔ موجودات کی شیرازہ بندی جو ریاضیات سے حاصل ہوتی ہے، نفسِ انسانی ہی کا کرشمہ ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ تسبیح انجم کے یہ گہر ہائے پریشاں علم انسانی کی بدولت قوانین کی لڑیوں میں پروئے جاتے ہیں۔

اس بند کے آخری شعر میں ایک اور لطیف مضمون ہے۔ بڑے بڑے صاحب عرفان لوگ عوام کی نظروں سے اوجھل رہتے ہیں۔ دنیوی جاہ و منزلت والے خواہ وہ علم و حکمت اور بصیرت سے معرّا ہوں، چشم ظاہر بین کو عظیم الشان انسان دکھائی دیتے ہیں۔ عارف اور عالم کو لوگ کچھ نہیں سمجھتے۔ وہ انھیں بہت حقیر معلوم ہوتا ہے۔ یہ حقیقت بیان کرنے کے لیے غالبؔ نے کیسی اچھوتی اور دلنشین مثال تلاش کی ہے کہ جو ستارہ جتنا بلند ہوتا ہے وہ زمین والوں کو اتنا ہی چھوٹا دکھائی دیتا ہے۔ اجرامِ فلکیہ میں سے چاند ایک حقیر سا ٹکڑا

ہے۔ لیکن افلاک میں پست ترین اور زمین سے قریب ترین ہونے کی وجہ سے وہ بہ اعتبار حجم سورج سے تھوڑا ہی چھوٹا دکھائی دیتا ہے جو اس سے کروڑوں گنا بڑا ہے خود سورج کے مقابلے میں بعض ستارے ہزاروں گنا زیادہ ضخامت رکھتے ہیں لیکن دوری کی وجہ سے قوی دوربینوں کی مدد کے بغیر دکھائی بھی نہیں دیتے:

پایۂ من جز بچشمِ من نہ آید در نظر
از بلندی اخترم روشن نہ آید در نظر

....

عقل و ادراک

عام طور پر فلسفی ہی عقل کے پرستار شمار ہوتے ہیں۔ صوفیہ معرفتِ ذات و صفات کو عقل سے ماوراء سمجھتے ہیں۔ عرفان کے لیے دوسری قسم کے وجدان کی ضرورت ہے۔ عجز ادراک صوفیانہ نظریۂ حیات کا جزوِ لاینفک ہے۔ حقیقتِ مطلقہ یا خدا کو کماحقہ پہچاننا نہ کسی ولی کے بس کی بات ہے اور نہ کسی نبی کو یہ کمال حاصل ہوا۔ اس کے باوجود اکابر صوفیہ عقل کے مخصوص وظیفے کے منکر نہیں۔ مثنوی مولانا رومؒ میں عشق کی مدح سرائی کے ساتھ ساتھ عقل کی مدح سرائی بھی موجود ہے۔ صورت کے اندر معنی کی تلاش عقل ہی کا کام ہے۔ اور عقل ہی ایسی چیز ہے جو انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے۔ لیکن حِسی اور استدلالی عقل ادراکِ حقائق میں خاص حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ اگر ان حدوں سے آگے پرواز کرنا چاہے تو اس کے پَر جل جاتے ہیں:

اگر یک سرِ موے برتر پرم

فروغِ تجلّی بسوزد پرم

غالبؔ معانی کا طالب ہے۔ ایک خط میں کہتا ہے کہ شاعری قافیہ پیمائی نہیں بلکہ

معنی آفرینی ہے۔ ذوقِ معنی کو آبِ حیات سے افضل قرار دیتا ہے:

قضا از ذوقِ معنی شیرہ می ریخت در جانہا

نے از لاے پالائش چکید و آبِ حیواں شد

غالبؔ کے کلام میں کافی تعقل و تفکر ہے۔ اگرچہ وہ ساتھ ہی عقل کے حدود کو بھی پہچانتا ہے۔ مردِ حکیم عقل کی رسائی اور نارسائی دونوں سے اچھی طرح آگاہ ہوتا ہے۔ پہلے دیکھیے کہ وہ عقل کی مدح سرائی کس طرح کرتا ہے۔ کہتا ہے کہ سخن اگرچہ بیش بہا موتیوں کا خزانہ ہے، لیکن گہرہائے سخن کی شناخت کے لیے بھی عقل کی ضرورت ہے۔ اگر کوئی تاریک راتوں میں موتی بھی دیکھنا چاہے تو جب تک اس پر چراغ کی روشنی نہ پڑے گی وہ دکھائی نہ دے گا۔ سخن فہمی کے لیے چراغِ عقل کی روشنی لازم ہے۔ مغنّی نامے میں یہ اشعار ملتے ہیں:

سخن گرچہ گنجینۂ گوہر است   خرد را دلے تابشِ دیگر است

ہمانا بشب ہاے چوں پرِ زاغ   نہ بینی گہر جز بہ روشن چراغ

اس پرانی کارگاہِ وجود میں آرائش و پیرائش عقل ہی کی بدولت ہے۔ عقل ہی سے آئینِ حیات سے آگاہی ہوتی ہے۔ اور عقل ہی سے انسان آئین کا پابند ہو سکتا ہے۔ عقل زندگی کے درہاے بستہ کی کنجی ہے۔ خرد زندگی کا سرچشمہ ہے۔ اکثر چیزیں استعمال سے خراب ہوتی ہیں اور کہنگی سے ان میں خستگی و فرسودگی پیدا ہوتی ہے لیکن عقل ہی ایسی چیز ہے جسے پیری میں شباب حاصل ہوتا ہے۔ عقل کی ضرورت روحانیوں کو بھی ہے اور استدلال کرنے والے یونانیوں کو بھی:

بہ پیرائش ایں کہن کارگاہ   بدانش تواں داشت آئیں نگاہ

بود بستگی را کشاد از خرد   سر مرد خالی مباد از خرد

خرد چشمۂ زندگانی بود   خرد را بہ پیری جوانی بود

فروغِ سحرگاہِ روحانیاں   چراغِ شبستانِ یونانیاں

خلقتِ عالم کے متعلق ایک نظریہ یہ ہے کہ خدا نے سب سے پہلے عقل پیدا کی۔

غالبؔ کی ایک اور غزل کا مقطع درج کر چکے ہیں:

بنی ام از گداز دل در جگر آتشے چو سیل
غالبؔ اگر دمِ سخن رہ بضمیر من بری

کہتا ہے اگر بیان میں خونِ جگر کی نمود نہیں تو بہتر ہے کہ ایسی زبان بُریدہ رہے۔ سطحی اور مصنوعی بات کرنے سے یہ بہتر ہے کہ انسان کچھ نہ کہے۔

دوسرے شعر میں دین اور دانش کا ایک لطیف نکتہ بیان کیا جاتا ہے۔ صہبائے حیات کا ساقی خدائے حکیم ہے۔ اس کے فیضان سے سب کو کچھ نہ کچھ ملتا ہے۔ لیکن انسان اپنی حماقت کی وجہ سے کبھی مطمئن نہیں ہوتا۔ نعمت چاہتا ہے تو اتنی فراواں کہ اگر اس کی یہ خواہش پوری کر دی جائے تو وہ تباہ ہو جائے۔ ہر ایک کو تقدیر الٰہی سے اس کے ظرف کے مطابق کچھ نہ کچھ عطا ہوتا ہے۔ لیکن ہر شخص بگڑتا ہے کہ مجھے استحقاق سے کم ملا ہے کہتا ہے۔ کہ اکثر نعمتیں تیز شراب کی طرح ہوتی ہیں۔ ایک خاص مقدار سے زیادہ حلق سے نیچے اُترے تو دل و جگر کو مجروح اور ہوش و حواس کو معطل کر دے۔ یہ بدخوئی اور ناشکری ان لوگوں میں پیدا ہوتی ہے جنھیں اپنے ظرف کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔ جب تک رطل گراں نہ ملے، تھوڑے پیمانے پر راضی نہیں ہوتے۔ اگر ساقی دہر کو حکیم سمجھیں تو اس حماقت میں مبتلا نہ ہوں:

قسمت کیا ہر ایک کو قسّام ازل نے
جو شخص کہ جس چیز کے قابل نظر آیا

....

چہ ذوق رہروی آنرا کہ خار خاری نیست
مرد بہ کعبہ اگر راہ ایمنی دارد

ایسی راہوں پر چلنے سے کیا فائدہ جہاں قدم قدم پر کانٹے نہ بچھے ہوں۔ زندگی کا ارتقا اور سیرت کی تعمیر تو مزاحمتوں پر غلبہ پانے سے ہوتی ہے۔ اگر کسی شخص کے لیے زندگی

آسان کر دی جائے، جو کچھ وہ چاہے آسانی سے میسر ہو جائے، صراطِ حیات میں ہر جگہ پھولوں کا فرش ہو، نہ اپنے نفس کے ساتھ پیکار کی ضرورت پیش آئے اور نہ اپنے ماحول اور دوسرے انسانوں سے کوئی کشاکش ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہو گا کہ فطرت کا یہ کرم ایک شدید ستم کے مرادف ہو گا، نہ عقل و شعور کی ترقی ہو گی اور نہ کردار میں استواری پیدا ہو گی۔ غالبؔ کہتا ہے کہ اگر کوئی دین کا بھی ایسا راستہ بتائے جس میں نہ جہادِ اصغر ہو نہ جہادِ اکبر، من مانی مرادیں بے جد و جہد حاصل ہوتی جائیں تو سمجھ لو کہ یہ صحیح راستہ نہیں۔ دین کا راستہ صراطِ مستقیم ضرور ہے۔ لیکن اس میں قدم قدم پر ابتلا، امتحان اور آزمائش ہے۔ عبادات کے کچھ ظواہر آسانی سے ادا کرنے کے بعد یہ سمجھنا کہ میرا ایمان استوار اور کردار بے لوث ہو گیا ہے، ایک شدید مغالطہ ہے۔ بقولِ اقبالؔ:

یہ شہادت گہِ الفت میں قدم رکھنا ہے
لوگ آسان سمجھتے ہیں مسلماں ہونا

اقبالؔ کا یہ مصرع 'چو می خواہی حیات اندر خطر زی' غالب کے اسی شعر کی شرح ہے۔ غالبؔ نے ایک اور غزل میں دو شعر کہے ہیں جنھیں یہاں درج کرنا مناسب ہو گا:

باغازیاں ز شرحِ غمِ کارزارِ نفس
شمشیر را برعشہ زتن جوہر افگنم!
با دہریاں زشکوۂ بیدادِ اہلِ دیں
مہرے زخویشتن بہ دلِ کافر افگنم!

کہتا ہے کہ اپنے نفس کی پیکار میں، میں نے جو معرکہ آرائی کی ہے اس کی شرح اگر میں ان غازیوں کے سامنے کروں جو محض کافروں کے خلاف شمشیر زنی کرتے رہے ہیں، تو وہ سُن کر کانپ اٹھیں اور ان کی تلواروں میں ایسا رعشہ پڑے کہ ان کے جوہر گر جائیں۔ اور مجھ ایسے آزاد منش مفکر پر مدعیانِ دین نے جو ظلم کیے ہیں اگر میں ملحدوں کے سامنے وہ تمام مظالم بیان کروں، تو انھیں بھی مجھ پر رحم آنے لگے۔ غالبؔ بے چارہ کس شمار میں ہے۔

مے سے نہ کند در رگ و پے کن خامہ روانی

سرد است ہوا آتش بے دود کہاں

جب اس آتش بے دود سے رگ و پے کو نہ گرماؤں تو ہاتھ شل ہو جاتے ہیں، قلم نہیں چلتا۔ اب بتاؤ کہ اگر نہ پیوں تو شعر کیونکر کہوں۔ یہ لت اکثر شاعروں کو رہی ہے۔ اور بعض اکابر حکما بھی اس سے نہ بچ سکے۔ بو علی سینا نے طب میں جالنوس کو پیچھے چھوڑ دیا اور الٰہیات میں بھی معقولات کے گل کھلائے، لیکن حکیم ہونے کے باوجود شراب وہ بھی پیتا تھا۔ بہت سے افکار عالیہ اسی گرمی نے پیدا کیے ہوں گے۔ حافظ علیہ الرحمۃ کے متعلق قطعی فیصلہ نہ ہو سکا کہ اس کی شراب ہر جگہ صہبائے حقیقت ہی ہے یا کہیں افشردۂ انگور بھی ہے۔ خیام کے متعلق بھی قطعی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے۔ اہل مغرب نے تو یہ فیصلہ کر رکھا ہے کہ شاعروں، مصوروں اور دوسرے فن کاروں کو اس معاملے میں تھوڑی معافی دینی چاہیے۔ مجاز اور حقیقت دونوں کے شاعر ہمارے زمانے میں ایسے گزرے ہیں جو ایک عرصے تک مے نوش رہے۔ اگرچہ زندگی کے آخر دور میں تائب ہو گئے "کردے و گزشتے" پر زیادہ گرفت نہ ہونی چاہیے۔

چو از دستِ تو کار نادر آید

گنا ہے ہم اگر باشد ثواب است

(اقبال)

ظاہر ہے ہر کس و ناکس کے لیے اس کا جواز نہیں ہو سکتا۔ عام سوسائٹی کے لیے اس کا جواز خطرۂ عظیم ہے۔ ادنیٰ نفوس تو اس سے دنیا ہی میں جہنم پیدا کر لیتے ہیں۔ اور یہ آتش بے دود نار دوزخ بن جاتی ہے۔

دریغا کہ کام و لب از کار ماند

سخنہائے ناگفتہ بسیار ماند

گدایم نہاں خانہ را کہ وے

در از بستگیہا بدیوار ماند!

بڑے بڑے ائمہ دین اور معلمین سے پیشہ ور اور دنیا طلب ملاؤں نے ہمیشہ ایسا ہی ظلم روا رکھا ہے۔ یہ ان کی سنتِ قدیم ہے جس سے کوئی صاف گو اور صاف باطن مصلح نہ بچا اور نہ بچے گا۔ جس خار زار کا ذکر غالب کرتا ہے وہ تن آسانوں کے راستے میں نہیں آتا۔ سب سے زیادہ اذیت نبیوں کو پہنچتی ہے:

دریں چمن گل بے خار کس نہ چید آرے

چراغِ مصطفویؐ با شرار بولہبی ست

اسی غزل میں اپنی شراب خواری کا اعتذار پیش کرتا ہے۔ یہ اعتذار اس کے کلام میں جا بجا ملتا ہے:

ببادہ گر بودم میل، شاعرم نہ فقیہ

سخن چہ ننگ ز آلودہ دامنی دارد

اگر شراب کی طرف کچھ میلان رکھتا ہوں تو مجھے معذور سمجھا جائے۔ میں آخر شاعر ہوں فقیہ تو نہیں۔ سخنور کو تھوڑی سی معافی ملنی چاہیے۔ ایک اور جگہ کہہ گیا ہے:

نہ مقیم نہ مدرّس نہ محتسب نہ فقیہ

مراچہ کار کہ منع شراب خواری کنم

میدانِ محشر میں بھی اپنے بیان میں کہتا ہے کہ میں نے کوئی اور بڑے گناہ تو نہیں کیے سوا شراب خواری کے:

مگر مے کہ آتش بگورم ازوست

بہ ہنگامہ پروازِ مورم ازوست

اور اس گناہ کا ارتکاب اس لیے کرتا تھا کہ شعر کہنے کے لیے تھوڑی سی چیونٹی کی پرواز اس سے پیدا ہو جاتی تھی۔ اگر دو گھونٹ پی کر شعر اچھا نکل آئے جس سے ہزاروں سخن فہم لطف اٹھائیں، تو اس گناہ کی کافی تلافی ہو جاتی ہے۔ سردی کے موسم میں ایک غزل کے مطلع میں کہتا ہے:

جس شخص کے دل و دماغ کے اندر نو آفرینی کی سوتیں موجود ہیں اور جس کے وجدان میں ہر روز انوکھے افکار اور لطیف تاثرات کی آفرینش ہوتی ہے، ہزار باتیں کہہ چکنے کے بعد بھی اس کے باطن کا چشمہ خشک نہیں ہوتا۔ اسے ہمیشہ یہ احساس ہوتا ہے کہ کہے ہوئے کے مقابل میں ناگفتہ کی مقدار بہت زیادہ ہے۔ آخر میں قویٰ کمزور ہو جاتے ہیں اور یہ تاسف طبیعت پر طاری رہتا ہے کہ کہنے کی باتیں تو اور بہت تھیں لیکن افسوس ہے کہ اب کہہ نہیں سکتا۔ پہلے شعر میں اسی حسرت کا اظہار ہے۔ دوسرے شعر میں غالبؔ نے اسی خیال کو دہرایا ہے، جو اس کے نظریۂ خیالات کا جزو لاینفک ہے۔ وہ زندگی کو ایک پُر اسرار چیز سمجھتا ہے۔ ہزار قیاس آرائیوں کے بعد بھی حقیقت ہاتھ نہیں آتی۔ حکیم ہو یا نبی آخر میں عجز ادراک ہی کا اقرار کرتا ہے۔ نظر میں جتنی گہرائی پیدا ہوتی ہے، حقیقت اتنی ہی پُر اسرار ہوتی جاتی ہے۔ حکما، اولیا اور انبیا نہاں خانۂ ذات کے دروازے کھٹکھٹاتے رہتے ہیں۔ ایک دروازہ کھلے تو اس سے آگے دوسرا دروازہ مقفل دکھائی دیتا ہے، جس کے لیے پھر کلید کی تلاش ہوتی ہے۔ زندگی کا بطون باطن در باطن ہے۔ لیکن انسان کا وظیفۂ حیات یہی ہے کہ وہ ذات و صفات کے دروازے کھٹکھٹاتا رہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ زندگی کے اسرار کدے کے سامنے گدا کی طرح کھڑا ہوں۔ پکارتا ہوں کہ اندر سے کوئی دروازہ کھولے۔ لیکن دروازے ایسے بند ہیں گویا دیوار آہنیں ہیں، مگر درہائے بستہ کو دیوار سمجھ کر مایوس ہو کر لوٹ جانا درست نہیں۔ جو کچھ ہاتھ نہیں آتا اسی کی طلب اور تلاش کا نام عشق ہے جو جوہر آدم ہے:

گفتم کہ یافت مے نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت مے نشود آنم آرزوست

(رومیؔ)

....

غالبؔ کے گفتہ و ناگفتہ سے عرفیؔ کا قصہ یاد آگیا۔ تذکروں میں لکھا ہے کہ اس کی بیاض گم یا تلف ہو گئی، جس کے اندر اس کے کلام کے بے شمار جواہر پارے تھے۔ احباب نے اس سے ہمدردی کا اظہار کیا۔ سخنور کا یہ سرمایہ نوع انسان کا ورثہ تھا۔ ایک فرد کی دولت نہیں کہ نوع انسان کا خزانہ لٹ گیا۔ لیکن عرفیؔ نے غمگساروں کو جواب دیا کہ گفتہ نماند الحمدللہ کہ

دیکھنا جہالت ہے

عالم ہمہ جوش لا الہ الا ہو ست

غافل بگماں کہ دشمن است ویا دوست

دریا بوجود خویش موجے دارد !

خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

یہ خس ناکس کا پندار ہے۔ وہ ہر مظہر کو اس نقطہ نظر سے دیکھنے لگتا ہے کہ فطرت میرے ساتھ دشمنی برت رہی ہے یا دوستی کا اظہار کر رہی ہے۔ اسی مضمون کا غالب کا یہ شعر ہم پہلے درج کر چکے ہیں کہ کوئی دریا میں ڈوب گیا یا کسی نے اس کے کنارے پہنچ کر پیاس بجھائی، دریا نے کسی سے کوئی ذاتی معاملہ نہیں کیا کہ ارادے سے ایک کو راحت پہنچائی ہو اور دوسرے کو زحمت میں مبتلا کیا ہو:

غرقہ بموجہ تاب خورد تشنہ ز دجلہ آب خورد

زحمت ہیچ یک نداد راحتِ ہیچ یک نخواست

....

بشرع آویز و حق می جو، کم از مجنوں نہ بارے

دلش با محمل است لما زباں با ساربان دارد

شریعت اور حقیقت ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ لیکن شریعت ذریعہ، طریقہ اور وسیلہ ہے۔ مقصود اصل حقیقت ہے۔ جب سے آدم پر توحید کا راز منکشف ہوا دین کی حقیقت قائم ہو گئی۔ اگرچہ شریعتیں بدلتی رہیں۔ شریعتوں کا تفاوت اقوام و ازمنہ کے اختلاف سے لازم آتا ہے۔ ملتوں کا مزاج مختلف ہوتا ہے۔ اس لیے ہر ملت کی اصلاح کے لیے مخصوص آئین موثر ہوتے ہیں۔ ایک زمانے کی شریعت کا بہت سا حصہ دوسرے زمانے میں مبدل یا منسوخ ہو جاتا ہے۔ مقصودِ حیات ایک ہی ہے کہ انسان اس نصب العین حقیقت کا قرب حاصل کرے جو خلاق جمال و کمال ہے۔ نیکیوں کی طرف لپکے اور بدیوں سے گریز

ناگفتہ بجا ست۔ اب جو عرفی کا کلام ملتا ہے وہ اسی ناگفتہ کا فیضان ہے:

لنگر گسست صرصر و کشتی شکست موج

دانا خورد دریغ کہ ناداں چہ کار کرد

زندگی میں جو حوادث پیش آتے ہیں ان کا سبب نہ فطرت کی نادانی ہے اور نہ خلاق فطرت کی بے رحمی یا بے اعتنائی۔ زلزلے، طوفان، بیماریاں اور انفرادی نقطۂ نظر سے طرح طرح کے نقصانات سب فطرت کے قوانین کے مطابق ظہور میں آتے ہیں۔ کسی دانا کے لیے انھیں کسی کی نادانی پر محمول کرنا خود ایک نادانی ہے۔ فطرت اپنے قوانین نہیں بدلتی کیونکہ انھیں قوانین سے نظام عالم قائم ہے۔ ہر فرد کے نفع و نقصان اور لذّت و الم کو مدِ نظر رکھ کر اس فطرت کا قیام نہیں ہو سکتا جس کے متعلق خود خدائے حکیم کا ارشاد کہ لن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا۔ فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللہ۔ حوادث دہر کو ناساز گار پا کر دہر یا فلک کو گالی دینا دین و دانش کے منافی ہے۔ ایک حدیث قدسی ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے دہر کو گالی مت دو کیونکہ دہر میں ہی ہوں۔ لا تسبّو الدھر فانی انا الدھر۔ غالبؔ کہتا ہے کہ باد صرصر نے اپنے آئین پر عمل کرتے ہوئے لنگر توڑ دیا اور دریا کے طوفان نے کشتی پاش پاش کر دی۔ مرد حکیم کا یہ کام نہیں کہ وہ فطرت کے ان مظاہر کو نادانی پر محمول کر کے افسوس کرنا شروع کر دے یا شاکیٔ روزگار ہو جائے۔ فطرت کے ساتھ علمی اور عقلی توافق پیدا کر کے اس سے منافع حاصل کرنے چاہییں۔ ملحد کہتا ہے کہ فطرت میں جو بے رحمی اور بے نیازی ہے، وہ انسانوں کا نفع و ضرر مدِ نظر رکھ کر عمل نہیں کرتی۔ لہٰذا اس کے اندر نہ حکمت ہے نہ رحمت۔ یہ کمال درجے کی کوتاہ اندیشی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ پابندِ آئین لامتناہی فطرت افراد کا ہنگامی مفاد پیش نظر رکھ کر عمل نہیں کرتی۔ اگر ہر جزو کی منفعت مدِ نظر رکھی جائے تو کوئی کلیات قائم نہ ہو سکیں۔ جسے آئین کہتے ہیں اس کا مدار تو کلیات ہی پر ہے۔ ہم اس سے پہلے سحابیؔ کی یہ رباعی درج کر چکے ہیں جس کا مضمون یہ ہے کہ عالم خدائے لامحدود کا مظہر ہے اس کے مظاہر کو ذاتی دشمنی یا دوستی کے نقطہ نظر سے

کرے۔ زیادہ سے زیادہ عدالت اور رحمت کو اپنا شیوہ بنائے۔ ہر شریعت اس حقیقت کے مقابلے میں ایک قانونی چیز ہے۔ قانون انسان کے تزکیے اور ارتقا کے لیے بنایا جاتا ہے۔ قانون انسانیت کے ماتحت ہے اور انسانیت الوہیت کے زیرِ سایہ، اس لیے کہ انسان خلیفۃ اللہ فی الارض ہے۔ لیکن ہر مذہب کی تاریخ میں یہ منظر نظر آتا ہے کہ قانون کے ظواہر اور اس کے فروع وسیلہ اور ذریعہ ہونے کے بجائے خود مقصود بن جاتے ہیں اور عبادات و معاملات کے ظواہر میں دیندار یا مدعیانِ دین ایسے الجھ جاتے ہیں کہ مقصودِ اصلی کے لیے توجہ کا کوئی گوشہ باقی نہیں رہتا۔ الفاظ کی جنگ میں ہفتاد و دو ملت کی پیکار دین کی جگہ لے لیتی ہے۔ دین کی یہ گت بنتے ہوئے دیکھ کر مقصودِ حقیقی پر نظر جمانے والے گوشہ گیر ہوتے ہوئے تزکیہ باطن میں منہمک ہو جاتے اور دوسروں کو بھی اس کی دعوت دیتے ہیں۔ کوئی ملت شریعت کے بغیر زندگی بسر نہیں کر سکتی لیکن کوئی شریعت مقصودِ حیات نہیں ہو سکتی۔ شریعت مقصودِ حقیقی کی طرف جانے والے راستوں میں رہنمائی کرتی ہے۔ راستے کے خطرات سے آگاہی بخشتی ہے۔ وسوسوں سے نجات دلاتی ہے۔ زندگی میں ایک ضبط و نظم قائم کرتی ہے۔ مگر یہ سب ذرائع ہیں مقصود آخری نہیں۔ اُردو میں غالبؔ کا کیسا بلیغ شعر ہے:

ہے پرے سرحدِ ادراک سے اپنا مسجود

قبلے کو اہلِ نظر قبلہ نما کہتے ہیں

مندرجہ صدر فارسی شعر میں غالبؔ نے حقیقت اور شریعت کا صحیح رابطہ ایک بلیغ مثال سے واضح کیا ہے۔ طالبِ حقیقت سے کہتا ہے کہ تو مجنوں سے تو کم نہیں۔ اس نے لیلیٰ مجاز میں دل اٹکا رکھا ہے۔ دل لیلیٰ کے خیال میں منہمک ہے۔ لیکن اونٹنی کے ساتھ دوڑتے ہوئے وہ ساربان سے باتیں کرتا جاتا ہے۔ محمل نشین سے براہِ راست خطاب کی جرأت نہیں کرتا۔ لیکن اگر ساربان نہ ہو اور اپنا فرض ادا نہ کرے تو دشتِ امکان میں زندگی کی سواری رُک جائے۔ لہٰذا آئین اور شعائر لازم ہیں مگر مقصودِ اصلی وہ ہے جو محمل میں روپوش ہے۔ ساربان سے راہ و ربط نہ رکھے تو مجنوں محمل کی پیروی نہیں کر سکتا۔ شریعت اور مقصودِ

شریعت سے صوفیہ حقیقت یا معرفت کہتے ہیں، ان کا باہمی تعلق اسی انداز کا ہے۔ مقصود اور وسیلے میں امتیاز باقی رہتا ہے۔ وسیلہ وسیلہ ہے اور مقصود مقصود۔ وسیلے کو مقصود سمجھنے والا ظاہر پرست اور حقیقت سے ناآشنا ہو جاتا ہے۔

با من میاویز اے پدر فرزند آزر را نگر
ہر کس کہ شد صاحب نظر دین بزرگاں خوش نکرد

اگرچہ غالب اس شعر میں اپنے باپ کو مخاطب کرتا معلوم ہوتا ہے لیکن دراصل وہ ایک قاعدہ کلیہ بیان کر رہا ہے۔ ہر ملت میں عوام کا یہ حال ہوتا ہے کہ ان کا دین تحقیقی نہیں بلکہ تقلیدی ہوتا ہے۔ اور یہ تقلید ماں باپ کی تقلید سے شروع ہوتی ہے۔ والدین کا جو عقیدہ ہوتا ہے وہ اولاد کا عقیدہ بن جاتا ہے۔ ایک مسیحی کہتا ہے کہ میں ازروے تحقیق حضرت مسیح کی الوہیت پر اعتقاد رکھتا ہوں لیکن حقیقت یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے والدین کا معتقد ہے۔ اگر برہموں کے گھر پیدا ہوتا تو وہ لازماً برہمن ہوتا اور اسی شد و مد سے برہمنیت کے عقیدے پر قائم ہوتا۔ ایک بڑی حکیمانہ حدیث ہے کہ رسول اکرمؐ نے فرمایا: "انسان فقط اپنی انسانی فطرت لے کر پیدا ہوتا ہے۔ ماں کے پیٹ سے کوئی مذہب لے کر نہیں آتا۔ لیکن اس کے والدین اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں"۔ محض اس فطرت کی بنا پر حقیقت کو تلاش کرنا اور آزادی سے اس کے مطابق زندگی بسر کرنا، لاکھوں انسانوں میں سے ایک کو بمشکل نصیب ہوتا ہے۔ سوسائٹی کے افکار اور روایات کے شکنجوں میں سے نکل جانا شاذونادر ہی کسی کو نصیب ہوتا ہے۔ انبیا اور مصلحین کرام کے برگزیدہ گروہ کی یہی خصوصیت ہوتی ہے کہ وہ اپنے آبا و اجداد کے دین سے منحرف ہوتے ہیں۔ ان کا معاشرہ انھیں کافر اور ملحد کہتا ہے۔ جب وہ کسی صداقت کی تعلیم دیتا ہے تو اپنی قوم کی طرف سے یہی جواب ملتا ہے کہ ہم تو وہی بات مانیں گے جس پر ہمارے آبا و اجداد قائم تھے۔ قرآن کریم میں بار بار یہ بات دُہرائی گئی ہے کہ ان سے پوچھو اگر تمھارے بزرگ گمراہ اور جاہل تھے، تو بھی تم کیا انھیں کی پیروی پر مصر رہو گے؟ انبیاءِ اکرام میں سے کوئی ایسا نہیں جس نے اپنے آبا کے دین سے انحراف نہ

نہیں دیکھتا۔ رفتہ رفتہ وہ اس مغالطے میں مبتلا ہوتا جاتا ہے کہ تمام خوبیاں اور تمام صداقتیں
اس کی اپنی ہی ملت میں پائی جاتی ہیں۔ وسعتِ معلومات سے انسان کے قلب میں بھی وسعت
پیدا ہوتی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ ادیان و ملل کا مطالعہ وسیع پیمانے پر ہونا چاہیے۔ اس تقابلی
مطالعے سے بہت سے حقائق پر روشنی پڑتی ہے۔ ہندوستان اور چین کی تہذیبیں بڑی قدیم
ہیں۔ ان تہذیبوں نے بھی بڑے بڑے حکما اور صلحا پیدا کیے۔ دین و دانش اور علوم و فنون میں
صاحبانِ کمال انسانیت کے لیے بصیرت افروز ہوئے۔ ان سب کا حال معلوم ہونا چاہیے۔ اگر
قومیں مشرک اور دیوتاؤں کو پوجنے والی ہو گئیں، تو اسکے اسباب و علل سے بھی واقفیت ہونی
چاہیے۔ عموماً متعصب اور تنگ نظر شخص وہی ہوتا ہے جو کسی مذہب کے ایک فرقے میں پیدا
ہوا اور اس نے انسانی زندگی کی گوناگونی پر نظر نہ ڈالی۔ غالبؔ کہتا ہے کہ میں ایسے عقیدے کی
تنگی سے بہت بیزار ہوتا ہوں جو مجھے پابزنجیر کردے اور آزادی سے دوسری ملتوں اور ان کے
شعائر کا مطالعہ نہ کرنے دے۔ دوسری ملتوں میں بہت سی باتیں ایسی ہوں گی جو ہماری روایات
سے بہتر ہوں، دیگر اقوام کی تاریخ اور ان کے شعائر کے مطالعے سے ایک لازمی نتیجہ یہ نکلتا
ہے کہ انسان متعصب نہیں رہتا۔ مختلف افکار اور شعائر کا مقابلہ و موازنہ کر سکتا ہے۔ فرقہ
پرست مدعیانِ دین میں اکثر ایسے لوگ ملتے ہیں جنھیں ازمنۂ ماضیہ کا حال کچھ معلوم نہیں۔
اور اس وقت کی معاصر قوموں کے حالات سے بھی قطعاً بے بہرہ ہیں۔ اس جدید زمانے میں
اس کے ماخذ کیا ہیں، الحاد کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں۔ اس وقت مغربی سائنس دان مادہ
پرست محدود عقلیت کے پرستار کا الحاد وہ نہیں جو قریش مکہ کا الحاد تھا۔ اگر اس وقت کوئی
اسلام اور مسلمانوں کی خدمت کرنا چاہے تو وہ تاریخ کے گہرے مطالعے اور دیگر اقوام کے
حالات سے ناواقف رہ کر معقول افراد کو اپنی طرف راجع نہ کر سکے گا۔ غالبؔ رسوم و قیود کی
زنجیریں توڑ کر دوسری ملتوں کے مطالعے کی ترغیب دیتا ہے۔ کہتا ہے میں ایک گروہ کے افکار
کے زندان سے نکل کر آوارہ پھرنا چاہتا ہوں تاکہ نوع انسان کی زندگی کے تنوع سے لطف
اُٹھاؤں اور وسیع پیمانے پر آزادی سے گرمِ تماشا ہو کر حکمت اور عبرت حاصل کروں:

کیا ہو۔ علامہ اقبال تقلید کی مذمت میں کہتے ہیں کہ اگر تقلید اچھا شیوہ ہوتا تو پیغمبر بھی اجداد ہی کے راستے پر چلتے لیکن ان میں سے کبھی کسی نے ایسا نہ کیا۔ عوام ہند پاستان میں پابند رسوم اور روایات قدیمہ میں پابگل رہتے ہیں۔ مگر خواص کا یہ شیوہ نہیں:

چہ خوش بودے اگر مرد نکو پے
زبندِ پاستان آزاد رفتے
اگر تقلید بودے شیوۂ خوب
پیمبر ہم رہ اجداد رفتے

غالب حضرت ابراہیم کی مثال پیش کرتا ہے کہ باپ مشرک بت پرست اور بیٹا اہلِ توحید کا امام۔ جب کوئی شخص آزادی سے سوچنے لگتا ہے یا خدا کی طرف سے اس پر کوئی حقیقت منکشف ہوتی ہے، تو وہ گردو پیش کے رسوم و روایات سے بیزار ہو جاتا ہے۔ اگر بیٹا اپنے افکار اور اعمال میں بالکل اپنے باپ کا مثنیٰ ہے تو سمجھ لینا چاہیے کہ اس نے زندگی پر آزادانہ نظر نہیں ڈالی۔ کوئی بڑا مصلح ایسا نہیں گذرا جس نے اپنے باپ کے دین اور اپنی ملت کے رسوم و رواج کے خلاف بغاوت نہ کی ہو۔ اپنی سوسائٹی سے ہر بات میں متفق نہ ہونا حریت کا ثبوت ہے:

ازاں کہ پیرویٔ خلق گمرہی آرد
نہ مے رویم بہ راہے کہ کارواں رفت است

......

دلم در کعبہ از تنگی گرفت، آوارۂ خواہم
کہ با من وسعتِ بت خانہائے ہندو چین گوید

یہاں کعبے سے مراد محدود اور جامد مذہبی عقائد اور افکار ہیں۔ جو شخص ایک خاص عقیدے کی ملت میں پیدا ہوتا ہے، وہ بلا تنقید اس کا ہر پہلو درست سمجھتا ہے۔ جو ملتیں دُوسرے عقائد رکھتی یا دُوسرے شعائر پر زندگی بسر کرتی ہیں، ان کی طرف نظر اٹھا کر بھی

ہو گی جو محض لذت پرستوں کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس عالم میں سعادت لذت کے مرادف نہیں اور نہ اصلِ سعادت ہی اس کی ضامن ہے کہ کسی سعید رُوح کو اس عالم سفلی میں دولت، مملکت یا قوت حاصل ہو گی۔ دولت نالائقوں اور بدکاروں کے حوالے کر کے فطرت اس کا امتحان کرنا چاہتی ہے کہ کون علم و فضل اور تقوے کو اس ظاہری نمائش سے اعلیٰ یا ادنی سمجھتا ہے۔ کون اس جوہر انسانیت کو جسے بقول اقبالؔ جبریلؑ امین کے پاس بھی گرو نہیں رکھتے، اہر من کے ہاتھ بیچ ڈالتا ہے۔

تاجر شوق بداں رہ بتجارت نرود

کہ رہ انجامد و سرمایہ بغارت نبرد

غالبؔ اکثر اشعار میں شوق اور عشق کو ہم معنی استعمال کرتا ہے۔ عشق کے بلند ترین مدارج میں بھی وہ کہیں کہیں عشق کے بجائے شوق کا لفظ استعمال کرتا ہے:

'ناقہ شوقم و جبریلؑ حدی خوانِ من است'

کسی بلند نصب العین پر زندگی بسر کرنے والے کو وہ تاجرِ شوق کہتا ہے۔ قرآن کریم بھی روحانی زندگی کے حصول کے لیے تجارت کی اصطلاح استعمال کرتا ہے کہ آؤ لوگو تمھیں ایسی تجارت بتائیں جس میں کوئی گھاٹا نہیں۔ اور دنیا طلبی کا سودا کرنے والوں کی نسبت یہ فتویٰ دیتا ہے کہ 'فما ربحت تجارتھم' ان کی تجارت سے انھیں کوئی حقیقی اور پائدار فائدہ نہ پہنچا۔ انبیا' اولیا' مصلحین اصلی شائقینِ علم ان میں سے کوئی ایسا نہیں جس نے دنیوی منافع پر نظر جمائی ہو یا مال اسباب جمع کیا ہو یا نام و ننگ کو مدِ نظر رکھا ہو:

گرچہ بدنامی ست نزدِ عاقلاں ما نمی خواہیم ننگ و نام را

(حافظ)

غالبؔ کے مندرجہ بالا شعر کی شرح میں حافظ علیہ الرحمۃ کا ایک اور شعر پیش کر سکتے ہیں جس کا مضمون یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو کسی چیز کی دُھن ہو اور وہ بلند مقاصدِ حیات کے نشے سے سرشار ہو، تو اُس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ اسباب روزگار اس کے پاس نہ

تو نالی از خلهٔ خار و ننگری کہ سپہر سرِ حسینؓ علیؑ بر سناں بگرداند
برو بشادی و اندوہ دل منہ کہ قضا چو فرد بر نمط امتحاں بگرداند
یزید را بہ بساط خلیفہ بنشاند کلیم را بہ لباسِ شباں بگرداند

کیا بصیرت افروز نظریۂ حیات ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ تو آئین حیات سے نا آشنا معلوم ہوتا ہے۔ اس چند روزہ حیات مستعار کو ظاہری اور عارضی لذّت والم کے پیمانے سے ناپتا ہے۔ تجھے کانٹا چبھتا ہے تو شکایت روزگار کا نالہ تیرے اندر سے نکلتا ہے۔ اتنی سی اذیت پر آہ و بکا کرتا ہے۔ کبھی دہر کو، کبھی فلک کو سب و شتم کا ہدف بناتا ہے۔ سارا قصور تیرے پیمانے کا ہے جس سے تو زندگی کے اقدار کا اندازہ کرتا ہے۔ یہ زندگی نہ مسرّت آفرینی کے لیے ہے اور نہ افزائش غم اس کا مقصود ہے۔ یہ کائنات امتحان گاہ اور تربیت گاہِ ارواح ہے۔ اس امتحان میں کسی کو لذّت حاصل ہوتی یا اذّیت پہنچتی ہے۔ یہ ایک ثانوی چیز ہے۔ فاسق اور نالائق یہاں بساط خلافت پر بٹھا دیے جاتے ہیں۔ حسینؓ شہید کا سر کسی شقی کے نیزے پر نظر آتا ہے۔ حضرت موسیٰؑ جیسے عظیم الشان ہادی کو انسانوں کی رہبری سے پہلے بھیڑوں بکریوں کی چوپانی سپرد ہوتی ہے۔ اگر فقط لذّت والم کو کامیابی اور ناکامی' سعادت اور شقاوت کا معیار تصوّر کیا جائے تو اکثر انبیا صلحا اور مصلحین ناکام ہی شمار ہوں گے۔ لذّت والم زندگی کے صحیح پیمانے نہیں۔ انسانی زندگی سیرت سازی کا کارخانہ ہے اور سیرت جد و جہد اور مصائب سے مقابلہ کرنے کے بغیر تقویت حاصل نہیں کر سکتی۔ ایک شخص اپنی رُوح کو شیطان کے ہاتھوں فروخت کر کے عارضی لذّتیں اور عارضی اقتدار حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن بقول حضرت مسیحؑ اگر رُوح بیچ کر سارا جہان بھی حاصل کر لیا تو بھی یہ خسارے کا سودا ہے۔ جوہر انسانیت کے مقابلے میں سارے جہان کی کچھ قیمت نہیں اگر روح کو ناپاک و مریض بنا کر جسم کو تنومند اور ظاہری لباس سے آراستہ کر لیا تو عالمِ حقیقت میں یہ شدید درجے کا خسران شمار ہوگا۔ جو شخص لذّت والم کا خیال بر طرف کر کے اپنی اور نوع انسان کی اصلاح میں کوشاں رہے اس کا نقد اجر تو یہ ہے کہ اس شخص کی رُوح میں پاکیزگی و قوت ہوگی۔ اور اس انداز کی باطنی طمانیت

رہیں گے۔ جو کچھ ہو گا وہ مقصود کے حصول پر قربان کر دے گا۔ ساز و سامان اور حقیقی اقدار حیات کا حصول ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ اسی لیے رسول کریمؐ نے فرمایا کہ میں بے سروسامانی یا فقر پر فخر کرتا ہوں اور یہ بھی فرمایا کہ نہ نبی کسی کے مال کا وارث ہوتا ہے اور نہ کسی خلف کو اس سے کوئی ورثہ پہنچتا ہے۔ اسلام سے قبل حضرت عثمان غنیؓ کے پاس بے حساب مال تھا لیکن وہ سارا اللہ کے راستے میں قربان ہو گیا۔ حضرت ابو بکرؓ نے مال، مویشی اور اثاث البیت تک رسول کریمؐ کی خدمت میں اسلام کی خاطر پیش کر دیا۔ اور جب رسول کریمؐ نے دریافت کیا کہ گھر میں کچھ چھوڑا بھی ہے یا نہیں تو جواب دیا کہ خدا اور اس کا رسولؐ ہمارے لیے کافی دولت ہے۔ جب دیکھو کہ قوم کی رہنمائی کے مدعی محلات بنا رہے' سامانِ تعیش جمع کر رہے اور سرمایہ اندوزی کر رہے ہیں تو یقین کر لو کہ یہ لوگ اصلاح کا کوئی کام نہ کر سکیں گے اور حکمران بننے کے باوجود رعیت کے قلوب پر ان کی حکومت نہ ہو گی۔ کوئی شخص دل سے ان کی عزت نہ کرے گا۔ غالبؔ کہتا ہے کہ حیاتِ حقیقی کا عاشق اور خدا یعنی مصدر و مقصودِ حیات کی طرف سفر کرنے والا ایسا نہیں ہو سکتا کہ زندگی انجام کو پہنچنے لگی اور جس راہ کو اختیار کیا تھا اس کی منزل قریب آ گئی۔ لیکن ابھی تک اس کے پاس سرمایہ موجود ہے۔ ابھی کچھ سامانِ حیات ایسا ہے جس کی قربانی سے اس نے دریغ کیا ہے۔ تاجر شوق یعنی عاشق الٰہی ایسے راستے پر تجارت کے لیے نکلتا ہی نہیں۔ مردِ راہ کے پاس بھلا کوئی سامان باقی رہ سکتا ہے؟

اسباب روزگار ہے ساز در گرد
کز مرد راہ باز نماند است ہیچ شے

……

یقین عشق کن واز سر گماں برخیز
آتی بجشیں یا بہ امتحاں برخیز

یقین اور عشق کا تعلق بہت قریبی ہے۔ عشق کسی بھی قسم کا ہو، وہ یقین ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ دولت کا عشق رکھنے والا اس یقین سے زندگی بسر کرتا اور جدوجہد کرتا ہے کہ دولت واقعی لذت و اقتدار کا سرچشمہ ہے۔ علم سے محبت رکھنے والا علم کی قیمت کو قائم و دائم

کہلاتا ہے۔ اعلیٰ ترین عشق سرچشمۂ جمال و کمال یعنی خدا کا عشق ہے۔ یہ عشق انتہائی درجہ اتم موجود ہوتا ہے۔ اس لیے کہ محبوب پر ان کا یقین کامل ہوتا ہے۔ جہاں یقین اور ایمان کی کمی ہو وہاں عشق کی بھی کمی ہوتی ہے۔ فرد ہو یا ملت کسی نہ کسی عشق ہی سے زندہ رہتی ہے۔

انساں ہمہ ذوق ہے یقیں (اقبال)

عام لوگوں کے ایمان میں گمان کا عنصر غالب ہوتا ہے اور استدلال سے حقائق ابدی پر پہنچنے والے حکما بھی گمان کے دائرے سے نہیں نکل سکتے۔ ان کا استدلال اور منطقی یقین زیادہ تر گمان غالب کے درجے تک پہنچتا ہے۔ اسی لیے ان کی روح میں وہ گرمی نہیں ہوتی جو عشق اور یقین سے پیدا ہوتی ہے۔ بعض اوقات غلط اندیش انسان کسی غلط چیز پر یقین کر لیتا ہے اور یہ غلط یقین بھی اسے ہر قسم کی کوشش اور ایثار کے لیے آمادہ کرتا ہے۔ وہ زندہ تمنا جو قلب کو گرماوے اور روح کو تڑپاوے، محض گمان سے پیدا نہیں ہو سکتی۔ قرآن کریم کہتا ہے کہ بعض لوگ اللہ کے متعلق محض ظن سے کام لیتے ہیں۔ لیکن محض ظن اللہ اور مقصود حیات کے معاملے میں انسان کے کام نہیں آتا۔ گمان سے قوت فکر، حسنِ جذب اور قوت عمل کمزور ہو جاتی ہے۔ غالب نے اس مطلع میں نہایت حکیمانہ بات کہی ہے، اگر تو کسی بلند مقصود کے عشق کا متمنی ہے تو اس کے لیے لازم ہے کہ پہلے یقین پیدا کر، کیونکہ عشق یقین سے بطور نتیجہ پیدا ہوگا۔ دوسرے مصرع میں ایک اور نکتہ بیان کیا ہے کہ جہاں یقین و عشق پیدا ہوگا، وہاں سکون غائب ہو جائے گا۔ عشق میں جانگداز منزلیں طے کرنی پڑیں گی۔ نفس سے جہاد کرنا ہوگا۔ قدم قدم پر ابتلا اور امتحان ہوگا۔ زندگی کے دو ہی راستے ہیں یا سکون طلبی، تن آسانی اور آشتی یا ہر قسم کے امتحان کے لیے تیار ہونا۔ اب تمھاری مرضی ہے، خواہ اسے اختیار کر لو خواہ اسے۔ ادنیٰ زندگی 'باآشتی' نشیمن' کی طرف کھینچتی ہے جس میں نہ کوئی حوصلہ مندی ہے نہ جد و جہد اور اعلیٰ درجے کا عشق امتحان گاہ کی طرف لے جاتا ہے:

صلۂ شہید کیا ہے تب و تابِ جاودانہ (اقبال)

اقبالؔ ہی نے حدودِ گمان سے نہ گذر سکنے والے حکیم کے متعلق کہا ہے:

بلکہ شوخیٔ رفتار نے اس کے پاؤں کی تکوین کی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ تمنائے حیات ایک سعی وجود پذیری اور شوقِ ظہور ہے۔ یہ تمنا نہ ہو تو بس عدم کی خفگی ہے۔ جس میں نہ کوئی پرواز ہے اور نہ آفرینش پر و بازو۔ وجود کی طرح عدم کی بھی متعدد سطحیں ہیں۔ آدم مسلسل عدم سے وجود میں آتا رہتا ہے۔ تکمیل آدم ابھی بہت دُور ہے۔ یہ تکمیل وفورِ شوق اور تمنائے حیات کی فراوانی ہی سے ہو سکتی ہے۔ عدم میں لامتناہی ممکنات موجود ہیں۔ لیکن وجود پذیر ہونے سے قبل ان کی کیفیت غنودنی ہی کی رہتی ہے۔ وجود بالقوہ، وجود بالفعل ہونے کا متمنّی ہے۔

عارف رومی کہتا ہے کہ کائنات میں جو کچھ پیدا ہوا، یا ہوتا ہے وہ حاجت ہی کی بدولت ہے۔ زندگی کو جو حاجت محسوس ہوتی ہے وہ اسے سعی سے پورا کرتی ہے۔ ساری بقا اور ارتقا اسی سے ہے 'پس بیفزا حاجت اے محتاج زود':

آرائش زمانہ زبیداد کردہ اند

ہر خوں کہ ریخت غازۂ روے زمیں شناس

یہ عجیب و غریب مضمون ہے۔ کہتا ہے کہ زمانے کی آرائش ظلم سے ہوئی ہے۔ 'کردہ اند' کا فاعل یا قضاو قدر سمجھ لیجیے یا نوعِ انسان۔ روے زمین پر جو آرائش و زیبائش ہوتی ہے وہ خون ریزی کی رنگینی ہے۔ عام خیال تو یہ ہے کہ ظلم سے تخریب ہوتی ہے اور رحم و عدل سے ترکیب و توازنِ حیات کا قیام ہے۔ سطحی نظر سے دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ غالب الٹی بات کہہ رہا ہے لیکن ذرا نظرِ غائر سے دیکھیے تو حقیقت کا ایک پہلو سامنے آتا ہے کہ جمالِ حیات کی تہ میں بیداد ہے۔ جمالِ حیات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جمال جو خارجی فطرت میں دکھائی دیتا ہے۔ یا انسان کے علاوہ حیوانات اور نباتات میں دلکشی پیدا کرتا ہے۔ دوسرا وہ جمال جو انسان نے تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ صنائع سے پیدا کیا ہے۔ دونوں طرح غالبؔ کا یہ نظریہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ ڈارون نے جو نظریۂ حیات پیش کیا اس کا لب لباب تنازع للبقا یا پیکارِ حیات اور بقا اصلح کا قانون ہے۔ ڈارون کہتا ہے جانداروں اور نباتات میں جو انواع اس وقت روے زمین پر ہیں وہ ایسی انواع کو تباہ کر کے باقی رہی ہیں جو زندگی کے

بلند بال تھا لیکن نہ تھا جسور و غیور
حکیم سوز محبت سے بے نصیب رہا

......

نیست با غنودنہا برگ پر کشودن ہا
از عدم بروں آمد سعی آدم از من پرس

زندگی عدم سے وجود میں کس طرح آئی؟ اس کے متعلق حکما آج تک قیاس آرائی کر رہے ہیں۔ خلقتِ آدم کے متعلق ادیان میں بھی کچھ تمثیلی اشارے ملتے ہیں اور ان متشابہات و رموز کے متعلق شارحین ہم آہنگ نہیں۔ کوئی کہتا ہے کہ ارواح کا وجد زمانۂ قالب سے مقدم تھا۔ کسی کا خیال ہے کہ روح قالب کے ساتھ ہی پیدا ہوتی ہے۔ عارف رومی رُوح کی ازلیت کے قائل ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ رُوح کی تمنائیں قالب کو اپنے مطابق بطور آلہ کار خلق کرتی ہیں۔ 'قالب از ما ہست شد نے ما ازو'۔ قرآن کہتا ہے کہ آدم کا قالب اسی زمین کی مٹی سے بنا اور ایک خاص ترکیب اور تناسب کے ظہور میں آنے کے بعد خلاقِ کائنات نے اپنی رُوح اس کے اندر پھونکی۔ غالبؔ کے اس شعر سے یہ عقیدہ ٹپکتا ہے کہ عدم میں بھی رُوحِ آدم موجود تھی۔ اور وجود پذیری کی خواہش و کوشش اسے عدم سے باہر لے آئی۔ اگر یہ سعی نہ ہوتی تو رُوح آدم عدم ہی میں خفتہ و غنودہ رہتی اور کبھی منصۂ شہود پر نہ آسکتی۔ غالبؔ کہتا ہے کہ زندگی وجود پزیری کی خواہش اور تمنائے ارتقا ہے۔ یہی خواہش شوقِ پرواز کو پورا کرنے کے لیے پر و بال نکالتی ہے۔ اگر خفتگی طاری رہتی تو سامانِ پرکشائی پیدا نہ ہوتا۔ اقبالؔ کا یہ شعر بھی تقریباً اسی مضمون کا ہے:

بُلبل از ذوقِ نوا منقار یافت
کبک پا از شوخیِ رفتار یافت

یہ نہیں کہ پہلے فطرت نے منقار پیدا کی جو نوا کے لیے موزوں ثابت ہوئی۔ بلکہ ذوقِ نوا نے منقار کا آلۂ صوت بنایا۔ چکور خاص قسم کی ٹانگوں کے باعث مستِ خرام نہیں ہوا۔

جہاد میں شکست کھا کر فنا ہو گئیں۔ بقائے اصلح کے قانون میں کوئی رحم کا عنصر نہیں۔ فطرت کے دانت اور اس کے پنجے خون آلودہ ہیں۔ اس کے آئین میں کمزوری جرم ہے:

گھڑیال اور مگرمچھ ہیں ان کو نگلے جاتے
دریا میں مچھلیاں جو کمزور و ناتواں ہیں

(حالی)

اس نظریۂ ارتقا کے مطابق جانداروں اور درختوں، پھولوں اور پھلوں کی رنگینی و گوناگونی سب پیکارِ حیات کا نتیجہ ہے۔ قوت اور حسن اس پیکار میں دو ہتھیار ہیں۔ حسن کے ذریعے سے مطلوب کو اپنی طرف کھینچا جاتا ہے، مثلاً طاؤس کے پروں کی مینا کاری جنسی کشش پیدا کرنے کا حیلہ ہے۔ کم رو اور قبیح حریف کو اس پیکار میں شکست ہو جائے گی اور شکست خوردہ رقیب پر کون رحم کرتا ہے۔ نظمِ ہستی میں ہر جگہ مصاف و جہاد ہی نظر آتا ہے۔ عرفی بھی کہتا ہے اگر ساری ہستی کو غور سے دیکھو تو نظر آ جائیگا:

کہ ہر خارے دریں وادی درفش کاویانی

ہر جگہ میدانِ جنگ میں علم بلند ہیں۔ اب عالمِ انسانی کو دیکھیے، تمدن کے بڑے بڑے شاہکار ظلم کے بغیر ظہور میں نہ آ سکے۔ تمام عظیم الشان تہذیبوں کا مدار غلامی پر تھا۔ وہ ساری محنت و کاوش جو صنعت اور سامانِ تعیش پیدا کرتی تھی، غلاموں کی محنت تھی۔ اس محنت کا اجر ان غلاموں کو بس اتنا ہی ملتا تھا کہ سدِ رمق کے لیے نانِ جویں کے دو لقمے حلق سے نیچے اتار سکیں۔ وہ نہ اپنی جان کے مالک تھے نہ مال کے اور نہ آبرو کے، زمینداری اور جاگیرداری کے دور میں محنت کش کسان کے خون اور پسینے سے مضبوط قلعے اور شاندار محلات بنتے تھے۔ مورخین اس پر متفق ہیں کہ تمام قدیم تہذیبوں اور تمدنوں کا جمال اور ان کی عظمت استحصال بالجبر سے پیدا ہوئی۔ بابل کا تمدن ہو یا فراعنہ مصر کی عظمت یا روما الکبریٰ کا جمال و کمال، ان کے اسباب کا مورخانہ مطالعہ کیا جائے تو انسان اسی نتیجہ پر پہنچتا ہے جو غالب نے بیان کیا ہے کہ

نیست جز حرف در آں فرقہ اندرز سرائے
نیست جز رنگ دریں طائفہ ازرق پوش

کہتا ہے کہ نہ عالم پر بھروسہ کرنا چاہیے اور نہ عابد پر اعتبار۔ عالم ایک بیہودہ کوشش میں لگا ہوا ہے اور عابد بے سود ریاضت کر رہا ہے۔ ہر عالم اور ہر عابد کے متعلق تو یہ کلیہ درست نہیں ہو سکتا۔ یہاں عالم سے وہ عالم مراد ہے جس میں تخلیقی ذوق تحقیق نہیں، معرفت کی چاشنی نہیں، فقط معلومات اور لغات کا خزانہ ہے۔ علم ذریعہ ہونا چاہیے حکمت و معرفت کا۔ مگر کثرت سے ایسے عالم ملتے ہیں جن کے علم سے نہ انھیں کچھ فائدہ پہنچتا ہے اور نہ نوع انسان کو۔ خالی کچھ معلومات ہیں جن کی شیرازہ بندی حکمت نے نہیں کی۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ خالی علم نہ خیر ہے اور نہ شر۔ اس کے خیر یا شر ہونے کا مدار اس کی غایت اور استعمال پر ہے:

علم را بر تن زنی مارے شود
علم را برجاں زنی یارے شود

یہی حال عبادت کا ہے۔ عبادت رجوع الی اللہ اور تزکیہ نفس کا ذریعہ اور وسیلہ ہے۔ غالب کہتا کہ جہاں یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا، وہاں ریاضت محض ورزش اعضا سے بھی کمتر درجے کی چیز ہے، اسی لیے اسے بیہودہ کوشی کہتا ہے عالم کے اندر علم کا اور عابد کے اندر عبادت کا جوہر موجود ہو تو سبحان اللہ۔ لیکن ایسے صلحا بہت کم ہیں۔ عالموں کے گروہ کو فرقہ اندرز سرائے یعنی پیشہ ور ناصحوں کا گروہ کہتا ہے۔ یہاں عالم سے مراد وہ واعظ اور فقیہ ہے جس کا کام دوسروں کو نصیحت کرنا ہے۔ لیکن اس نصیحت پر خود عامل نہیں۔ اکثر علما خواہ واعظ نہ بھی ہوں، نہایت بلند باتیں کہتے اور لکھتے رہتے ہیں۔ لیکن ان کے علم اور عمل کے درمیان ایک خلیج حائل ہوتی ہے۔ بعض عابدوں نے نمائش زہد کے لیے نیلے کپڑے پہن رکھے ہیں۔ لیکن غالب کہتا ہے کہ اس ازرق پوشی میں رنگ ہی رنگ یعنی فریب ہی فریب ہے۔

ہمہ محسوس بود ایزد و عالم معقول
غالب ایں زمزمہ آواز ندارد خاموش

اب بھی جن قوموں میں بڑی زمین داری' جاگیرداری اور سرمایہ داری کا نظام قائم ہے، وہاں ایک طرف نیم گرسنہ و نیم برہنہ مزدور اور کسان ہیں اور دوسری طرف کمال درجے کی پرخوری اور زیبائش تن ہے۔ ہر طرح کی آسائش اور آرائش ہے۔ فنونِ لطیفہ کی ساری پیداوار ان کے لیے ہے جو محنت کشوں سے خراج حاصل کر کے اپنے ذوقِ جمال کی پرورش کرتے ہیں۔ ایک طرف انسان بھوک اور بیماری سے فنا ہوتے ہیں اور وہیں ان کے قرب میں بیدادگروں کے پاس زر و جواہر کے ڈھیر نظر آتے ہیں۔ ابھی وہ تمدن ظہور میں نہیں آیا جہاں جمال بغیر ظلم کے پیدا ہو سکے۔ جو تمدن اس کے مدعی ہیں، وہاں بھی شدت کی بیداد موجود ہے۔ غلامی اور ظلم دنیا سے ختم نہیں ہوا۔ صرف اس کی صورتیں بدل گئی ہیں۔ ابھی تک روئے حیات پر خونِ مظلوم کا غازہ ہے۔ تاریخ یہ بھی بتاتی ہے کہ بڑی بڑی انقلابی تحریکیں جنھوں نے زندگی کے اقدار کو ترقی دی ہے، خون ریزی کے بغیر کامیاب نہ ہو سکیں۔ اگر ان کی بدولت زندگی میں کچھ جمال پیدا ہوا، تو وہ خون ریزی کے بغیر نہ ہو سکا۔ غالبؔ نے اس شعر میں ساری فطرت، سارے ارتقا اور ساری انسانی تاریخ کو چند لفظوں میں بیان کر دیا ہے:

آرائشِ زمانہ ز بیداد کردہ اند
ہر خوں کہ ریخت غازۂ روئے زمیں شناس

علامہ اقبالؔ فطرتِ خارجی اور دین دونوں میں ارتقا کے قائل تھے چنانچہ نور محمدیؐ کی نسبت لکھتے ہیں:۔

شعلۂ عشقش صد ابراہیم سوخت
تا چراغِ یک محمدؐ بر فروخت

......

تکیہ بر عالم و عابد نتواں کرد کہ ہست
آں یکے بیہدہ گو ایں دگرے بیہدہ کوش

اور اک حقیقت کے مدارج قرار دیے ہیں۔ یہ کھرا فلسفیانہ شعر ہے۔ عام حکمائے پہلا درجہ محسوسات کا ہے۔ پانچ حواس سے عالم نور ورنگ و بو اور اشیاء مادی کا اور اک ہوتا ہے۔ لیکن یہ احساس ادنیٰ شمار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں اضافیت بہت ہوتی ہے۔ ایک ہی شے مختلف حالتوں میں گرم یا سرد معلوم ہوتی ہے۔ ایک ہی شے دور سے چھوٹی اور نزدیک سے بڑی دکھائی دیتی ہے۔ خالی حواس سے حاصل کردہ علم بہت جزئی، ہنگامی اور ناقابل اعتبار ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہی حواس حیوانات میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس میں انسان کی کوئی امتیازی خصوصیت نہیں۔ البتہ عقل انسان کا امتیازی جوہر ہے، جو حواس کے جزئیات سے گزر کر کلیات قائم کرتا اور مظاہر کی کثرت اور ان کے تغیرات میں ثابت و قائم قوانین تلاش کرتا ہے۔ اس سے اوپر ماورائے عقل، ادراکات اور وجدانات ہیں۔ اور ایسی کیفیتیں ہیں جو معقولات اور کلیات سے الگ ہیں۔ انھیں محسوسات اور معقولات کی زبان میں بیان بھی نہیں کر سکتے۔ تمثیلات سے ان کی حقیقت دوسروں پر واضح کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ادراک کی یہ تدریج مسلمات میں شمار ہوتی ہے لیکن غالب نے اس عام روش سے ہٹ کر بات کی ہے، وہ کہتا ہے کہ خدا محسوس ہے۔ اور عالم ایک نظام عقلی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ خدا کو محسوس کیونکر کہہ سکتے ہیں، نہ اسے چھو سکتے ہیں نہ دیکھ سکتے ہیں، نہ اس کی آواز سن سکتے ہیں۔ غالب کے اس خیال کی توجیہ دو طرح ہو سکتی ہے۔ ایک یہ کہ غالب وحدت وجود کا قائل ہونے کی وجہ سے ھوالظاھر و ھوالباطن کا معتقد ہے۔ اگر خدا ظاہر بھی ہے اور باطن بھی تو حواس ظاہری اور حواس باطنی سے اسے محسوس ہونا چاہیے۔ صفات ذات ہی کی مظہر ہیں، مظاہر کا احساس بھی خدا ہی کی ذات کا احساس ہے۔ صوفیہ کا تجربہ ہے کہ الوہیت کا ادراک بھی براہِ راست ہوتا ہے، اس میں عقل کی وساطت نہیں ہوتی۔ رویت الٰہی دانش کے بجائے بینش ہے۔ اس لحاظ سے بھی خدا کو محسوس کہہ سکتے ہیں۔ عقلی ادراک ایک بالواسطہ ادراک ہے۔ یہ ادراک اس انداز کا نہیں جیسے آنکھ کو نور کا اور کان کو آواز کا براہِ راست ادراک ہوتا ہے۔ اب رہا عالم تو وہ معقول کس طرح ہے۔ قدیم فلسفے سے قطع نظر

کرتے ہوئے جدید فلسفہ مغرب کی طرف آیئے جو ایک لحاظ سے اتالیوی حکیم کانٹ کی تنقید سے شروع ہوتا ہے۔ کانٹ کا سارا فلسفہ یہی ہے کہ سب معقول ہے۔ ہستی مطلق فی نفسہ کیا ہے۔ اس کے متعلق وہ لاادریت برتتا ہے کہ اس کا علم ممکن نہیں۔ نفس انسانی میں عقل کے کچھ سانچے ہیں۔ انھیں سانچوں میں ڈھل کر ہستی مطلق جو مجہول ہے وہ معقول بن جاتی ہے۔ عقل کائنات میں جن قوانین کو تلاش کرتی ہے، وہ خود اسی عقل کے آئینہ دار اور ایک طرح اس کی پیداوار ہیں۔ علت و معلول کا نظام اور ریاضیات سے عالم طبیعی کا ادراک سب عقلِ انسانی کا کاروبار ہے۔ اگر انسانی عقل ایسی نہ ہوتی تو عالم بھی ایسا نہ ہوتا۔ بات نہایت گہری ہے، آسانی سے قابل فہم اور لائق یقین نہیں، اس لیے غالبؔ کہتا ہے کہ:

'ایں زمزمہ آواز ندارد'

اس لیے خاموش ہی رہنا بہتر ہے۔ یہاں ایک صوفی کا قول بھی درج کرنے کے قابل ہے جو کہتا ہے کہ خدا کا ہونا کوئی مشکل مسئلہ نہیں۔ ساری دِقت ماسوا کے سمجھنے میں ہے۔ جب کوئی صاحب حال کہتا ہے کہ جدھر دیکھتا ہوں ادھر تو ہی تو ہے، تو بہر حال ایزد کو محسوس کہہ سکتے ہیں۔ عالم کو عقل کا آئینہ اور ایک لحاظ سے اس کی آفرینش کہنے والے صرف کانٹ جیسے فلسفی نہیں بلکہ اب ایڈنگٹن کی طرح کے سائنس دان فلاسفر بھی یہی تعلیم پیش کر رہے ہیں کہ عالم کا ہمیں جو ادراک ہوتا ہے وہ عقل کی ساخت کی وجہ سے ہے۔ ہستی کا براہ راست وجدان ممکن ہے اور اسے معقول کے بجائے محسوس کہہ سکتے ہیں۔ دونوں باتیں نہایت گہری ہیں۔ غالبؔ چلتے چلتے ایک مقطع میں کہہ گیا ہے، لیکن اس کی تشریح کے لیے دفتر چاہئیں، پھر بھی ضروری نہیں کہ یہ واضح ہو سکے۔ بہتر ہے کہ غالبؔ کی نصیحت پر عمل کیا جائے اور سکوت اختیار کیا جائے۔

در سلوک از ہر چہ پیش آمد گزشتن داشتم

کعبہ دیدم نقشِ پائے رہرواں نامیدمش

انسان کا خدا کی جانب سفر بہمہ قرب ایک لامتناہی سفر ہے۔ خدا اقرب بھی ہے اور

ابد بھی۔ انسانوں کو تخلق باخلاق اللہ کے مراحل طے کرنے کے لیے ابد درکار ہے۔ جسم اور مادے سے خدا تک ایک نردبان ہے اس کی نہ ابتدا کا شمار ہو سکتا ہے نہ انتہا کا۔ وہاں تک
۔ تشکیل۔ اقبال)

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

اس سفرِ شوق اور سعی ارتقا میں کوئی منزل آخری منزل نہیں۔ موت کے متعلق بھی میر تقی نے خوب کہا ہے:

'یعنی آگے چلیں گے دم لے کر'

غالبؔ کے اس شعر کی شرح دو طرح ہو سکتی ہے۔ ایک تو فرد کی روحانی ترقی کے منازل اور احوال میں کسی ایک حالت پر قائم ہو جانا ترقی کو روک دیتا ہے۔ روحانیت میں کوئی مقام ایسا نہیں آتا جہاں انسان کہہ سکے کہ بس میں منزل پر پہنچ گیا، آگے بڑھنے کی ضرورت نہیں۔ جہاں منزل رسی کا احساس ہو وہیں انسان کا زوال شروع ہو جاتا ہے۔ زندگی کے ہر شعبے میں یہی کیفیت ہے۔ علم و فن اور اصلاحِ حال روز افزوں ترقی ہی سے زندہ و پائندہ ہیں۔ کہیں رُک جانا جمود پیدا کرتا ہے، اور ایک اچھی حالت بھی خراب ہونے لگتی ہے۔ اس کی بو فساد کی آتی ہے بند پانی میں۔ جتنے انبیا گذرے ہیں وہ خدا ہی کی طرف سفر کر رہے تھے۔ اس سفر کے دوران میں وہ کہیں کہیں ٹھہر کر معبد بھی بناتے گئے۔ شریعتیں بھی پیش کرتے گئے۔ کچھ عبادات کے طریقے بھی بتاتے رہے، کچھ معاملات کی درستی کے آئین بناتے گئے۔ لیکن آدم سے یہ قافلہ چلتا ہی گیا۔ بہت سی امتیں ظہور میں آئیں اور تقدیرِ معین کے مطابق ختم ہو گئیں۔ متعدد شریعتیں آئیں اور منسوخ ہو گئیں۔ عبادات کے طریقے پیدا ہوتے اور بدلتے گئے۔ کعبہ موحدِ اعظم حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی تاسیس کردہ یادگار ہے، اس لیے غالبؔ اسے نقشِ پائے رہرو کہتا ہے اور یہ نقشِ پا بھی ویسا ہی ہے، جسکے لیے مومن کہہ گیا ہے:

ابھی اس راہ سے گزرا ہے کوئی
کہے دیتی ہے شوخی نقشِ پا کی

لیکن سنگ و خشت کا کعبہ سفر الی اللہ میں منزلِ مقصود نہیں ایک حیرت کدہ قابل احترام یادگار ہے۔ بقول غالبؔ:

ہے پرے سرحدِ ادراک سے اپنا مسجود
قبلے کو اہلِ نظر قبلہ نما کہتے ہیں

کعبہ خدا کی طرف جانے والے کی ایک منزل سرِ راہ ہے۔ اگر کوئی کعبے میں پہنچ کر سمجھے کہ میں خدا کے گھر تک پہنچ گیا تو یہ اس کی نافہمی ہو گی۔ خدا کسی مکان کا مکین نہیں۔ دنیا میں ہر گھر خدا ہی کا گھر ہے۔ سنگ و خشت کے کعبے کے مقابلے میں تو انسان کے دل ہی کی بدرجہا زیادہ قیمت ہے:

دل بدست آور کہ حج اکبر است
از ہزاراں کعبہ یک دل بہتر است
کعبہ بنگاہِ خلیلِ آزر است
دل گزرگاہِ جلیل اکبر است

خدا کی طرف سفر کرنے اور انسانوں کو اسی طرف لے جانے والے رہبر دنیا میں اپنے آثار چھوڑتے گئے ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی اثر منزلِ مقصود نہیں، راہِ سلوک کے تیز قدم راہرو صورت سے معنی کی طرف اور ظاہر سے باطن کی جانب سفر کرتے ہیں۔ اور ساری نوعِ انسان کدھر سے کدھر جا رہی ہے، اس کا تصور محال ہے:

کس ندانست کہ منزل گہِ مقصود کجاست
ایں قدر ہست کہ بانگِ جرسے می آید

(حافظؔ)

ارتقا کوش برگزیدہ ہستیوں کے آثار حکمت آموز اور بصیرت افروز ہیں۔ لیکن انسانی زندگی کا آئین یہی ہونا چاہیے کہ 'در سلوک از ہر چہ پیش آمد گزشتن داشتم' بعض لوگ

ایسے ہوتے ہیں کہ روحانی ترقی میں جلد آگے نہیں بڑھ سکتے۔ وہ پہلے پیشوایانِ دین کے آثار پر رک جاتے ہیں، ان کے لیے مناسب بھی یہی ہوتا ہے، اسی لیے کسی نے کہا ہے:

کعبہ را ویراں مکن اے عشق کایں جا یک نفس

گہ گہے پس ماندگانِ راہ منزل می کنند

لیکن جب کوئی ملت دیر تک ظواہر پر اٹک جائے تو اس کا روحانی تنزل شروع ہو جاتا ہے۔ فیضی بھی غالبؔ کی طرح کعبے سے مراد ظواہر دین لیتا ہے۔ اس کے زمانے میں علماء سوء نے دُنیا طلبی اور خود غرضی کا محشر برپا کر رکھا تھا۔ ان کی شریعت کی ظاہری پابندی اور باطن کے کھوکھلا پن سے بیزار ہو کر کہتا ہے:

بیا کہ روے بہ محرابِ گاہِ نور نہیم

بنائے کعبہ دیگر ز سنگِ طور نہیم

حطیم کعبہ شکست و بنائے قبلہ بریخت

بیا کہ طرح یکے قصر بے قصور نہیم

(میں نے یہ اشعار علامہ اقبالؔ کو سنائے تو وہ بے حد متاثر ہوئے اور کچھ دنوں کے بعد فرمانے لگے کہ وہ اشعار میرے اندر گونج رہے ہیں۔ شاید میرے اندر سے بھی کچھ نکلوائیں گے):

شادم کہ بر انکارِ من شیخ و برہمن گشتہ جمع

کز اختلافِ کفر و دیں خود خاطرِ من گشتہ جمع

شیخ اور برہمن اپنے عقائد اور مسلک الگ الگ رکھتے ہیں۔ نہ یہ کبھی اسے صحیح سمجھ سکتا ہے اور نہ وہ اس کا حق پر ہونا تسلیم کرتا ہے۔ مذاہب کے اس اختلاف اور پرخاش سے صلح جو اور آزاد خیال مفکر بہت پریشان ہوتا ہے۔ ادیان میں اتفاق کے بجائے اختلاف پر زور دینے سے انسانوں میں رواداری پیدا نہیں ہو سکتی۔ غالبؔ کہتا ہے کہ میری دلجمعی میں بھی اس سے بہت خلل آتا تھا۔ لیکن میں یہ دیکھ کر خوش ہوں کہ کم از کم میرے انکار پر تو یہ دونوں متفق ہو

گئے ہیں۔ اگر میرے انکار ہی پر یہ ہم نوا ہو جائیں تو بھی ایک کامیابی ہے کہ کسی بات نے تو ان ازلی متخاصمین کو ہم آہنگ کر دیا۔ شیخ بھی میرا مخالف ہے اور برہمن بھی، اس کے وجوہ مختلف سہی لیکن ایک ہی شخص کے دو دشمن آپس میں کسی انداز کی دوستی پیدا کر لیتے ہیں۔ موافقت تھوڑی بھی ہو تو اچھی چیز ہے، اس سے ان دونوں کو کچھ فائدہ پہنچے گا۔ لیکن خود مجھ میں بھی اس سے جمعیت خاطر پیدا ہو گئی ہے۔ کیونکہ میں ان کے اختلاف سے بہت پریشان رہتا تھا۔ وہ پریشانی ان کے اتفاق سے رفع ہو گئی ہے۔ زمانۂ حال کی ایک مثال ہمارے سامنے ہے۔ الحادی اشتراکیت کو مُسلمان، عیسائی، بدھ مت والے اور دہری ہندو سب اپنے لیے شدید خطرے کا باعث سمجھتے ہیں۔ خاص کر مُسلمان اور عیسائی جو چودہ سو برس سے برسرِ پیکار رہے زبان و قلم و شمشیر سے ان کی جنگ آزمائی کو کوئی قوت نہ مٹا سکی۔ لیکن اب یورپ اور امریکہ میں کئی ادارے اور مجلسیں قائم ہو رہی ہیں جن کا مقصود اسلام اور عیسائیت کی مخاصمت کو حتی المقدور مٹانا ہے۔ حال ہی میں بمقام لبنان ایک عظیم الشان مجلس منعقد کی گئی۔ جس کا محرک ایک امریکی ادارہ تھا۔ اس ادارے میں ایسے مشنری بھی شریک تھے جن کا رویہ اسلام کے متعلق اس سے قبل معاندانہ ہی تھا۔ لیکن کوئی چالیس مُسلمان علما و قائدین اور اتنے ہی عیسائی علما و قائدین اس غرض سے جمع کیے گئے کہ وہ اپنے اختلافات نظر انداز کر کے ادیان کے متفقہ اصول کی بنا پر الحادی اشتراکیت کے خلاف ایک محاذ قائم کریں۔ ہر ایک دینی اقدار اور معاشرت میں ان کے اطلاق کو اپنے دین کے نقطہ نظر سے پیش کرے اور دُوسرے دین کے متعلق کوئی دل آزار تنقید نہ کرے۔ اس کانفرنس میں راقم الحروف بھی شریک تھا۔ ہر ایک نے اپنے دین کی خوبی بیان کرنے کے علاوہ دوسروں کے دین کی خوبی کو غور سے سُنا اور سراہا۔ یہ سب اس لیے ہوا کہ ایک ایسی عالمگیر تحریک پیدا ہو گئی تھی جسے ان دونوں نے اپنے لیے مساوی طور پر خطرناک سمجھا۔ غالبؔ جیسے آزاد منش مفکر سے شیخ کو بھی خطرہ محسوس ہوتا ہے اور برہمن کو بھی۔ ایسا شخص کسی کے بھی عقائد سے مقلدانہ انداز میں متفق نہیں ہو سکتا۔ جب دونوں اسے اپنا مخالف پاتے ہیں تو ہنگامی طور پر ایک دوسرے سے کسی قدر متفق

ہلاک ہو جائے۔ اسلامی ادبیات کی مائتھولوجی میں عنقا کا ذکر اکثر آتا ہے۔ عنقا یا سیمرغ کے متعلق یہ افسانہ ہے کہ وہ کوہ قاف میں کہیں رہتا ہے۔ انسانوں اور دیگر جانداروں اور پرندوں سے قدیم تر ہے۔ سارے عالم کی تاریخ سے واقف اور غیر معمولی حکمت کا مالک ہے۔ لیکن وہ مخلوقات سے ایسا روپوش ہے کہ اس تک کبھی کسی کی رسائی نہیں ہوئی۔ اسی لیے عنقا عسیر الحصول مدعا کے لیے مستعمل ہوتا ہے کہ اس کا وجود تو ہے اور مل جائے تو اس سے بڑا فیض حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کا ملنا دشوار بلکہ محال ہے۔ انسان کا انتہائی مقصودِ حیات، اسے خدا کہیں یا کسی اور تصوّر سے تعبیر کریں، سہل الحصول نہیں۔ آسانی سے پورے ہونے والے مقاصد ادنیٰ مقاصد ہوتے ہیں۔ اولوالعزمی یہ ہے کہ ایسے مقاصد پیشِ نظر رکھ کر زندگی بسر کی جائے جو مفادِ قریب کے مقابلے میں منازلِ بعید ہیں۔ انسان کے تمام انتہائی نصب العین اسی انداز کے ہیں۔ معرفت، نامہ رحمتِ عامہ 'عدلِ عالمگیر اور کامل انسان بننے کی کوشش جو خلاقِ فطرت کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہو جاے، ان تمام مقاصد کو غالبؔ منزلِ عنقا کہتا ہے ذاتِ الٰہی کے طالب بھی منزلِ عنقا کی طرف سفر کرنے والے مسافر ہیں۔ اس راستے میں فنا ہو کر بقا حاصل کرتے ہیں۔ رومی کے اس شعر کا بھی یہی مضمون ہے:

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت ے نشود آنم آرزوست

عنقا کے متعلق غالبؔ کے اور دو شعر درج کیے جاتے ہیں:

تا فصلے از حقیقت اشیا نوشتہ ایم
آفاق را مرادف عنقا نوشتہ ایم

......

سلطانی قلمروِ عنقا بہ من رسید
کو نقشِ ناپدید کہ بر خاتم افگنم!

اس قسم کے غمِ مقصود میں زندگی بسر کرنا ہر قدم پر قربانی کا طالب ہونا ہے۔ اگر اس

ہو جاتے ہیں۔ کسی ایک تحریک کے جائز یا ناجائز صحیح یا غلط اندیشے سے اگر پرانی دشمن ملتیں یک جا ہو جائیں تو یہ بھی نوعِ انسان کے لیے ایک بھلائی کی بات ہے:

فلک شرے برانگیزد کہ خیر ما در آں باشد

صلح جو مفکر غالبؔ کی طرح اس اتفاقی اتحاد سے بھی خوش ہوتے ہیں۔ محض ظواہر اور شعائر کی تفریق سے گبر و مُسلمان کے اختلاف پر اظہارِ تاسف غالبؔ کے ایک اور شعر میں بھی ملتا ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ یہ پیکارِ ملت کی آگ کو ہوا دینے والے حقیقت میں پندار اور خودی میں مبتلا ہوتے ہیں۔ یہ ادنیٰ خود غرضی اور تنگ نظری کے باعث ایک دُوسرے سے دست و گریبان ہوتے ہیں۔ دراصل اخلاق اور روحانی زندگی کے متعلق یہ جھگڑا نہیں ہوتا۔ محض ہٹ دھرمی ہوتی ہے۔ ایسے جھگڑوں میں اکثر یہی دیکھا گیا ہے کہ دونوں میں سے کوئی حق پر نہیں ہوتا۔ محض لفظی نزاع اور توہم کا چکر ہوتا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے یہ ایک دُوسرے سے الجھنا محض اس وجہ سے ہے کہ ان میں سے کوئی بھی اپنی خود غرضی کے محدود دائرے سے باہر نہیں نکل سکا۔ ملتوں میں باہمی رواداری کی تلقین غالبؔ کا ایک پسندیدہ مضمون ہے جسے اس نے متعدد انداز میں دہرایا ہے:

از خود بروں نرفتہ و درہم فتادہ تنگ
در راہ حق بگبر و مسلماں خورم دریغ

غالب کا اُردو کا یہ شعر بھی اسی مضمون کا ہے:

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

......

گردم ہلاکِ فرۂ فرجام رہروے
کاندر تلاشِ منزلِ عنقا شود ہلاک

کہتا ہے کہ ایسے رہرو کی شاندار کامیابی پر جان دیتا ہوں جو منزلِ عنقا کی تلاش میں

موڑ سامنے نظر آتا ہے اور یہ گمان ہوتا ہے کہ راستہ تھوڑا سا باقی ہے ابھی ختم ہو جائے گا اور منزل آجائے گی۔ انسان کو جس راستے پر چلنا چاہیے وہ بہت دراز ہے۔ کیونکہ بقول عارف رومی منزل ما کبریاست لیکن گمراہ انسان کے مقاصد بہت قریبی اور سہل الحصول ہوتے ہیں۔ ہر وقت یہی سمجھتا ہے کہ بس یہ چیز جو سامنے موڑ کی آڑ پر ہے، اگر حاصل ہو گئی تو زندگی کامیاب ہو گئی۔ اس کیفیت کے بیان کے لیے غالبؔ نے کیا اچھی تمثیل پیدا کی ہے۔ کہتا ہے کہ میری گمراہی کی وجہ سے میری زندگی کا راستہ پیچ در پیچ ہے جس کی وجہ سے راستہ دراز ہونے کے باوجود چھوٹا ہونے کا دھوکا پیدا کرتا ہے۔ ہوس پرست انسان مسلسل ایسے ہی دھوکوں میں زندگی بسر کرتا ہے۔ اگر انسان کا قدم صراط مستقیم پر آجائے تو اسے ہوسوں اور وسوسوں کے پیچوں سے نجات مل جائے۔ ہوس کا مقصود بہت نزدیک معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ایک ہوس کے موڑ پر پہنچ کر دوسری ہوس کا موڑ سامنے دکھائی دیتا ہے۔ پھر اسے سہل الحصول سمجھ کر انسان اس کی طرف گامزن ہوتا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ یہ سب گمراہی کے پیچ وخم ہیں جن سے راستے کے چھوٹا ہونے کا دھوکا پیدا ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت میں یہ پیچ راستے کو اور دراز کر دیتے ہیں۔ صراط مستقیم پر چلنے والا راستے کے پیچوں میں چکر لگانے والے کے مقابلے میں منزلِ مقصود پر جلد پہنچے گا۔ عشوۂ کوتاہیِ راہ پیچ وخم سے گمراہ ہونے کے باعث پیدا ہوتا ہے۔ ہوس کے اشارے دھوکوں کے اشارے ہیں۔

....

تا حسن بہ بے پردگی جلوہ صلا زد
دیدیم کہ تارے زنقاب است نظر ہم

یہ مضمون بھی غالبؔ کا خاص اور پسندیدہ مضمون ہے کہ حُسنِ ازلی یا حقیقتِ سرمدی ظہور کے باوجود مستور ہے اور بے نقاب ہونے کے باوجود حجاب میں ہے۔ اردو اور فارسی کلام میں سو ڈھنگ سے یہ مضمون باندھا ہے۔ کہتا ہے حُسنِ ازلی نے اعلانِ عام کر دیا کہ اب ہم بے پردہ ہو گئے ہیں جس کا جی چاہے نظارہ کرے۔ لیکن جب ہم نے اس رُخِ زیبا پر نظر ڈالی تو خود تارِ نظر تارِ نقاب بن گیا۔ جس چیز کو تجلیِ ذات سمجھ رہا تھا وہ خود اپنی نظر کے نور کا تار و پود تھا۔

غم میں نشاطِ پنہاں اور رُوح کے لیے باطنی تسکین نہ ہو تو کون ایسی جانکاہ زندگی قبول کرے:

غم لذتیست خاص کہ طالب بذوقِ آں
پنہاں نشاط ورزد و پیدا شود ہلاک

....

زندگی طرح طرح کی ظلمتوں سے لبریز ہے۔ علم و عمل کی دنیا میں جابجا اندھیر اور اندھیرا ہے۔ لیکن باطن میں اگر چراغ روشن ہو تو پھر یہ عالمِ تیرہ و تار وحشت انگیز نہ رہے گا:

وحشتے نیست اگر خانہ چراغے دارد
بادل از تیرگیِ زاویۂ سفاک چہ باک

اگر بحرِ حیات کسی کی طلب میں موجزن ہے تو اس کا تموج خس و خاشاک کی کیا پروا کرے گا۔ ہر قسم کے مادی اور جسمانی نقصانات ادنیٰ اور نا قابلِ اعتنا معلوم ہوں گے۔ خوف و حزن جاتا رہے گا۔ انسان لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون کے عالم میں زندگی بسر کرے گا:

بحر اگر موج زنست از خس و خاشاک چہ باک
با تو ز اندیشہ چہ اندیشہ و از باک چہ باک

......

بسکہ بہ پیچد بخویش جادہ ز گمراہیم
رہ بدرازی دہد عشوۂ کوتاہیم

صراطِ مستقیم یا راہِ راست اگر دراز بھی ہو تو بھی اسی کو اختیار کرنا سلامتی سے منزل رَسی کے لیے قابلِ ترجیح ہوتا ہے۔

راہِ راست برو گرچہ دور است

غالب کہتا ہے کہ گمراہی کا راستہ سیدھا راستہ نہیں، اس میں بہت پیچ اور بہت موڑ ہیں۔ راہِ راست اگر دُور تک چلی گئی تو اس کی انتہا دکھائی نہیں دے سکتی لیکن پیچ و خم میں ہر

فلسفہ اور تصوف دونوں میں یہ مضمون ملتا ہے کہ ہستی مطلق ماوراے ادراک ہے۔ صفات، مظاہر میں اس کا زمانی و مکانی ظہور ہوتا ہے۔ لیکن اس کی حقیقت پوری طرح منکشف نہیں ہوتی۔ غرض رویتِ ذات کا دعویٰ بے بنیاد ہے۔ جس کیفیت کو دیکھنے والا ذات سرمدی کا ظہور سمجھتا ہے۔ اس میں خود اس کی اپنی نظر کی آمیزش ہوتی ہے۔ نظر خود نقاب بن جاتی ہے علم خود حجاب اکبر ہو جاتا ہے۔ غالبؔ کو حقیقت ہستی کے پُر اسرار اور نا قابل فہم ہونے کا شدید احساس ہے۔ وہ نواہاے راز سنتا ہے۔ ہستی کا ساز بھی نظر آتا ہے لیکن ساز ندہ کا ہاتھ اور مضراب نظر سے اوجھل ہیں۔

پیدا نہ اے جنبش مضراب کجائی

خدا تو پردے میں مستور رہنا نہیں چاہتا۔ لیکن حُسن ازلی نظارہ سوز ہے۔ اس لیے بے حجاب ہونے پر بھی زیر نقاب ہی رہتا ہے:

جب وہ جمالِ دلفروز صورت مہر نیم روز
آپ ہی ہو نظارہ سوز پردے میں منہ چھپائے کیوں

......

چون است کہ در عرصۂ دہر اہل دلے نیست
در بحر کف و موج و حباب است و گہر ہم

جسمانی لحاظ سے دُنیا انسانوں کا ہجوم ہے۔ لیکن دیو جانس کلبی دن کی روشنی میں بازار کی بھیڑ میں انسان کو تلاش کر رہا تھا۔ اس پر عارف رومی نے بھی لطیف اور بلیغ اشعار کہے ہیں:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
از ہمرہان ست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم یزدانم آرزوست

قضا از ذوق معنی شیرہ ای ریخت در جانہا

نے از لائے پالائش چکید و آب حیواں شد

جسے آب حیات کہتے ہیں معنی کی شیرینی کے مقابلے میں وہ بھی بے حقیقت ہے۔ محض جسمانی زندگی کو دراز کرنے والا آب حیات پیانہ معنی کی تلچھٹ ہے۔

ز من حذر نہ کنی گر لباسِ دیں دارم

نہفتہ کافرم و بُت در آستیں دارم

غالب نے تو کبھی لباسِ دین اختیار نہیں کیا۔ نہ جبّہ نہ عمامہ نہ ہاتھ میں تسبیح، نہ ریش دراز، نہ ظاہر میں زہد و تقویٰ کی کوئی علامت' لہٰذا یہ شعر اس کی اپنی ذات کے متعلق تو نہیں ہو سکتا۔ اس میں وہ مومن نما کافروں کی ایک قسم کا ذکر کر رہا ہے۔ بعض لوگوں نے مذہبی زندگی کی نمائش کے لیے ایک خاص قسم کا لباس اختیار کر لیا ہے۔ لوگ انھیں دیکھ کر رندی یار نگینی یا آزاد خیالی کی کوئی بات نہیں کرتے لیکن جب ان زہاد سے کوئی معاملہ پیش آجائے تو منکشف ہوتا ہے کہ یہ لوگ قول کے مومن، وضع ظاہری کے مسلمان لیکن عمل کے کافر ہیں۔ اُنھوں نے ادنیٰ خواہشوں کو معبود بنا رکھا ہے۔ وہ حقیقت میں انھیں معبودوں کی پوجا کرتے ہیں۔ ایک شخص رشوت دینا یا لینا چاہتا ہے، وہ حقیقیانہ لباس والے شیخ کو دیکھ کر ہچکچائے گا کہ اس سے ایسی جرأت کیونکر کروں۔ لیکن اگر شیخ صاحب کو رقم ملتی نظر آئے تو وہ فرمائیں گے کہ بھائی ہمارے ظاہری لباس پر نہ جاؤ۔ ہم بھی اصل میں دنیادار ہیں اور اپنی حاجتیں رکھتے ہیں۔ ضرورت انسان سے سب کچھ کرواتی ہے۔ خدا معاف کرنے والا ہے۔ ہمارے تقوے سے مت گھبراؤ۔ آؤ ہمیں بھی اس میں شریک کر لو۔ یا اس قسم کا بودا مومن کسی محسن فروش سے دوچار ہوتا ہے، وہ اسے مولوی صاحب سمجھ کر گھبراتی ہے تو غالبؔ کا یہ شعر ان کے کام آجائے گا کہ ہمارے لباس سے دھوکا کھا کر ہمیں متقی نہ سمجھ لو۔ ایسے نمائشی دیندار ہماری ملت میں کثرت سے نظر آتے ہیں۔ جو لباس دین کے اندر نہفتہ کافر ہیں انھیں حضرت مسیح نے بھیڑوں کی کھال پہنے ہوئے بھیڑیے کہا ہے۔ اس قسم کے لوگ کہیں

گفتم کہ یافت مے نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت مے نشود آنم آرزوست

حیوان نما انسان کثرت سے ملتے ہیں۔ لیکن انسانیت کا امتیازی جوہر رکھنے والے دکھائی نہیں دیتے، وہ جوہر جس نے آدمؑ کو مسجودِ ملائک بنایا، دنیا اہلِ دل سے کبھی خالی نہیں رہی۔ اگر اہلِ دل معدوم ہو جائیں تو نوعِ انسانی کی بقا کا بھی کوئی موجب باقی نہ رہے۔ اہلِ دل کمیاب ضرور ہیں لیکن عالم انسانی اُن سے خالی نہیں رہ سکتا۔ کم یاب اس قدر ہیں کہ انھیں ڈھونڈنے اور پانے کے لیے شدید طلب اور تلاش کی ضرورت ہے۔ بقول اقبالؔ:

خدا ہم در تلاشِ آدمی ہست

غالبؔ کہتا ہے کہ قلزمِ حیات میں لہریں بھی ہوتی ہیں، جھاگ بھی اُٹھتے ہیں، بلبلے بھی اُبھرتے اور تیرتے ہیں۔ لیکن اس کی تہ میں موتی بھی ہوتے ہیں۔ دریاے انسانیت کی کیفیت بھی یہی ہونی چاہیے۔ عام انسان تو کف و موج و حباب ہی میں یا لہروں میں تھپیڑے کھانے والے خس و خاشاک ہیں۔ لیکن اس دریا میں پاکیزہ گہر انسان نہیں ملتے۔ قلزمِ انسانیّت میں بھی تو کہیں موتی نظر آنے چاہئیں۔

....

انسانوں کے اکثر افکار اور عقائد دراصل توہمات اور بے اصل تصورات ہیں۔ صورت پرستی میں ذوقِ معنی موجود نہیں۔ غالبؔ کہتا ہے کہ انسانیّت کا قافلہ یوسفِ معنی کو ہمراہ اور اس کی حفاظت کا ذمہ لے کر نکلا۔ لیکن اسے توہمات کے کنوئیں میں دھکیل کر آگے چل دیا۔ اب اس چار سوے دہر میں اوہام کا کاروبار ہے، جلوۂ معنی کہیں نظر نہیں آتا:

جلوۂ معنی بہ جیبِ وہم پنہاں کردہ ایم
یوسفے در چار سوے دہر نقصاں کردہ ایم

ذوقِ معنی کے متعلق غالبؔ کا ایک اور شعر پہلے درج ہو چکا ہے۔ لیکن اس شعر کے ساتھ دہرانے کے قابل ہے:

فتنہ انگیز سیاست میں نظر آتے ہیں، کہیں امرا اور وزرا کے دروازوں پر گداگری کرتے دیکھے جاتے ہیں، کہیں اطمینان سے چور بازاری میں دولت اندوزی کر رہے ہیں۔ عرفی بھی کہتا ہے شیخ و برہمن میں اتنا ہی فرق ہے کہ ایک کے سر میں توہمات اور ہوا و ہوس کے اصنام ہیں جن کی وہ پوجا کرتا ہے اور دوسرے کی آستین میں پنہاں ہیں۔ کفار عرب چھوٹے چھوٹے بُت اپنی دراز آستینوں کے اندر رکھتے تھے۔

'او رابت است در سر در آستیں ندارد'

ایسے شیوخ کے متعلق عرفی کا صحیح فتویٰ ہے۔ اقبال بھی کہتا ہے:

اگر چہ بُت ہیں جماعت کی آستینوں میں
مجھے ہے حکمِ اذاں لا الٰہ الا اللہ

دولت بغلط نرسد از سعی پشیماں شو
کافر نتوانی شد ناچار مُسلماں شو

اس سے پہلے بعض اشعار کی شرح میں بیان ہو چکا ہے کہ بعض فارسی شعرا نے کفر کی اصطلاح کن معنی میں استعمال کی ہے۔ ہر دین میں کچھ عقائد ہوتے ہیں۔ کچھ عبادات و شعائر، کچھ رسوم و ظواہر' یہ سب چیزیں اپنی اپنی جگہ خاص قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ شرائع اور آئین کے بغیر زندگی میں ضبط و نظم قائم نہیں ہو سکتا۔ عبادت کے کچھ طریقے مقرر نہ ہوں تو عبادت بالجماعت نہیں ہو سکتی۔ اگر عقائد کو معینہ الفاظ میں بیان نہ کیا جائے تو ان میں ابہام پیدا ہو جائے گا، اور دین میں تشتت و انتشار دخل پائے گا۔ لیکن عقائد اور عبادات کا مقصود تزکیۂ باطن، قربِ الٰہی اور خدمتِ خلق ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اقرار باللسان اور ظواہر کی پابندی کے باوجود باطن میں خشوع و خضوع نہیں ہوتا۔ دیدۂ بصیرت روشن نہیں ہوتا۔ صورت پرستی میں ذوقِ معنی گم ہو جاتا ہے۔ عقائد میں استدلالی بحثیں دین کی لذت سے معرا ہوتی ہیں۔ مذہب کے شعائر کی شدید پابندی میں مذہب کی حقیقت فراموش ہو جاتی ہے۔ کورانہ تقلید سے طبیعتوں میں جمود آ جاتا ہے۔ جس شخص میں حقیقی روحانیت ہوتی ہے، اس

عارف رومی سے اس زمانے کے ایک بڑے شیخ کے فرستادہ مناظر نے دریافت کیا کہ آپ مذہبی فرقوں میں سے کس میں داخل ہیں۔ انھوں نے جواب دیا کہ میں تو سب سے متفق ہوں۔ اس نے بھڑک کر کہا اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ ملحد اور کافر ہیں۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ میں اس سے بھی متفق ہوں۔ لوگوں نے جس چیز کو دین سمجھ رکھا تھا، رومی جیسا صاحبِ بصیرت اس سے الگ تھا۔ لیکن ہر ایک کی خوبی پر نظر رکھتا تھا۔ بقول میر درد:

آتے ہیں مری نظر میں سب خوب

جو عیب ہے پردۂ ہنر ہے

اور ان کا اپنا مسلک یہ تھا کہ "مذہب عشق از ہمہ دیں ہا جدا است"۔ میر تقی بھی فرماتے ہیں:

سخت کافر تھا جس نے پہلے میر مذہبِ عشق اختیار کیا

غالب بھی یہاں کافر کی اصطلاح انھیں معنی میں استعمال کر رہا ہے اور اس قسم کی بصیرت کو فیضانِ الٰہی سمجھتا ہے جو محض کوششوں سے حاصل نہیں ہو سکتا۔

اس غزل کے تمام اشعار نہایت پر معنی اور حکیمانہ ہیں۔ دوسرا شعر ہے:

از ہرزہ رواں گشتن قلزم نتواں گشتن

جوئی بخیاباں رو سیلی بہ بیاباں شو

انسان کو اپنی صلاحیت کا اندازہ کر کے اپنی قوتیں خاص مقاصد میں مرتکز کرنی چاہئیں۔ آوارہ خیالی اور پریشان عملی سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ اگر پانی کی موجیں ہر سمت میں منتشر ہوتی جائیں تو نہ اس سے کوئی ندی نالہ بن سکتا ہے اور نہ کوئی قلزم۔ بعض لوگوں میں غیر معمولی قوتِ عمل ہوتی ہے۔ ایسے لوگ سیلِ کہسار کی طرح ہوتے ہیں۔ کہتا ہے کہ ایسے لوگوں کو میدانوں میں دریا بن کر کناروں کے اندر بہنا چاہیے۔ تاکہ ان سے بے آب خطے سیراب ہو سکیں۔ اگر قوتِ عمل میں یہ زور شور، یہ پہنائی اور یہ سیلان نہیں تو جوے کم آب و سہل رو کی طرح کسی خیابان میں بہ کر اسے سیراب کرنا چاہیے۔ بہر حال فطرت کی طرف

کی نظر ظاہر کے بجائے باطن پر رہتی ہے۔ اس پر محبت کا غلبہ ہوتا ہے، وہ حکمت کا طالب ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے اقوال' احوال اور افعال مقرر سانچوں میں نہیں ڈھلتے۔ وہ کسی مذہبی فرقے کا پیرو نہیں ہوتا۔ فکر و ذکر میں اس کے اندر کچھ انفرادی رنگ ہوتا ہے۔ اس کی باتیں فقیہوں کی سمجھ میں نہیں آتیں 'استفت قلبك' کے ماتحت اس کے فتوے پیشہ ور مفتیانِ دین سے الگ قسم کے ہوتے ہیں۔ وہ اپنے افعال عشقِ الٰہی کے مطابق ڈھالتا ہے یا وہ خود اس کے مطابق ڈھلتے ہیں۔ آخر مروّجہ دین کے پیرو اور ان کے پیشہ ور رہبر ایسے لوگوں کو جادۂ شریعت سے ہٹا ہوا سمجھ کر کافر کہنے لگتے ہیں۔ مُسلمانوں میں تکفیر کی داستان بڑی طویل ہے۔ بڑے بڑے اولیا اکرام اور بڑے بڑے ائمہ عصر پر تنگ نظر اور ظاہر پرست لوگوں نے کفر کے فتوے لگائے۔ سب سے پہلے یہ کہ ہر نبی کو اس کی اپنی قوم کافر سمجھتی ہے۔ اس لیے کہ وہ محقق ہوتا ہے۔ مقلد نہیں ہوتا۔ اور خدا کی طرف سے اسے وہ ہدایت ملتی ہے جس سے دُوسرے محرُوم ہوتے ہیں۔ وہ کور و کر و گنگ ملّت میں چشم بینا اور گوش حقیقت نیوش رکھتا ہے۔ مقررہ راہوں سے ہٹ کر آزادی سے سوچنا اور عمل کو ضمیر کے مطابق اور خدا کی ہدایت کے موافق ڈھالنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں۔ یہ خاص فیضانِ الٰہی ہے جو خاص بندوں پر ہوتا ہے۔ اگر مبداء فیاض سے خاص ملکات ودیعت نہ ہوں تو کوئی شخص محض کوشش اور جدو جہد سے نبی یا مصلحِ اعظم نہیں بن سکتا۔ عوام آبا و اجداد کی ڈگر پر چلتے ہیں، خواہ وہ راستہ گمراہی کا راستہ ہو۔ عام انسان تحقیق کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس لیے وہ مقلد ہی رہتے ہیں۔ غالب کہتا ہے کہ انھیں مقلد ہی رہنا چاہیے۔ کیونکہ غیر معمولی صلاحیتیں ان میں نہیں۔ عرفی بھی ایک شعر میں کچھ اسی قسم کی نصیحت کرتا ہے۔ اگر تو افلاطون بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو مقلد اور جاہل رہنا ہی بہتر ہے۔ ادنیٰ درجے کے آدمی کے لیے اس میں سلامتی اور آسائش ہے۔ بین بین راستہ جس میں نہ پوری تحقیق ہو' نہ کامل تقلید کوئی طمانیت پیدا نہیں کر سکتا:

قدم بروں منہ از جہل یا فلاطوں شو
اگر میانہ گزینی سراب و تشنہ لبیست

سے جو کچھ ودیعت ہوا ہے، اسے ہرزہ روی میں فنا کرنا چاہیے۔ بڑے اولوالعزم معلمین اور فاتحین کو سیلِ بیابان اور شاعروں کو جوے خیابان سمجھ لیجیے۔ لیکن دونوں کی زندگیاں اسی وقت نتیجہ خیز ہو سکتی ہیں جب فطری قوتیں انتشار سے بچائی جائیں:

ہم خانہ بساماں بہ، ہم جلوہ فراواں بہ　　　درکعبہ اقامت کن، در بت کدہ مہمان شو

پہلے ایک شعر میں کہہ چکا ہے:

دلم در کعبہ از تنگی گرفت' آوارۂ خواہم!
کہ با من وسعتِ بت خانہاے ہند و چیں گوید

میں کعبے میں بیٹھے بیٹھے تنگ آ گیا ہوں اور اب کچھ ہند و چین کے بت خانوں کی بھی سیر کرنا چاہتا ہوں۔ اب اس شعر میں کہہ رہا ہے کہ بت کدوں کی سیر کا شوق تو بجا ہے کیونکہ ان میں گوناگوں جلوے ہوں گے اور ملتوں کے شعائر کا تماشا دیکھوں گا۔ لیکن اس سیر اور شوق جلوہ کے ساتھ ساتھ اپنا مستقل ٹھکانہ بھی ہونا چاہیے۔ آدمی کی اساس اپنی ملت ہی کی زندگی ہوتی ہے۔ اسلام ہمارا گھر ہے اور ہمارا اخلاقی و روحانی سرمایہ اسی کے اندر ہے۔ شوق جلوہ میں تھوڑے عرصے کے لیے بُت کدے میں مہمان رہنا چاہیے۔ لیکن اقامت کعبے ہی میں ہونی چاہیے:

آوازۂ معنی را بر سازِ دبستاں زن
ہنگامۂ صورت را بازیچۂ طفلاں شو

مدرسوں میں جو تعلیم دی جاتی ہے وہ رسمی قسم کی ہوتی ہے۔ عام معلّم اوسط درجے کی استعداد بلکہ بسا اوقات اس سے بھی کم صلاحیت رکھتے ہیں۔ درسی کتابوں کو زبان اور صرف و نحو کے نقطہ نظر سے پڑھاتے ہیں۔ شاعروں کا کلام پڑھانے والوں میں ذوقِ شعریت کی کمی ہوتی ہے۔ بہت سے طلبہ محض سند حاصل کرنے کے لیے پڑھتے ہیں۔ دینی تعلیم بھی اس انداز کی نہیں ہوتی کہ پڑھنے والوں میں کچھ روحانیت پیدا ہو۔ معلّم میں خود ذوقِ تحقیق نہیں ہوتا۔ وہ مقلدوں کا مقلد ہوتا ہے۔ بعض کتابوں کی شرح ہی نہیں، بلکہ شرح کی شرح

پڑھائی جاتی ہے۔ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ مدرسوں میں علم و فن کا صحیح ذوق پیدا ہو۔ اس قسم کا عام تعلیم یافتہ ایک نیم خواندہ سا انسان ہوتا ہے اور تھوڑا علم جہالت سے بھی زیادہ خطرناک ثابت ہوتا ہے۔ غالبؔ کی قسم کے بالغ نظر مدرسوں کی پیداوار نہیں ہوتے۔ انوریؔ کے متعلق مشہور ہے کہ اس کے اشعار کوئی طالب علم کسی مدرّس کے پاس لے گیا، جس کی طبیعت شعر کی لطافت اور نزاکت سے محروم تھی۔ مدرس نے انھیں عروض اور صرف و نحو کی کسوٹی پر پرکھ کر کچھ معاندانہ تنقید کی۔ انوریؔ تک یہ بات پہنچی تو اس نے کہا کہ "شعر مرا بمدرسہ کہ برد" طالب علم میں ذوق معنی وہی معلّم پیدا کر سکتا ہے جس کی طبیعت میں فطرت نے یہ ملکہ ودیعت کیا ہو۔ آج تک مہذب ممالک اس کوشش میں لگے ہوئے ہیں کہ انداز تعلیم کچھ اس قسم کا ہو جس سے پڑھنے والے کے دل و دماغ دونوں کی تربیت ہو۔ مروّجہ تعلیم سے عوام کو کچھ نہ کچھ فائدہ پہنچتا ہے، لیکن اعلیٰ طبیعتیں مدرسوں کے نظام کو ایک بوجھ ہی محسوس کرتی ہیں۔ غالبؔ کہتا ہے کچھ ایسی کوشش کرو کہ سازِ دبستاں پر کچھ آوازۂ معنی بھی سنائی دے۔ الفاظ اور بیان کی محض ظاہری صورت محض بازیچہ اطفال رہ جاتی ہے۔ خود معلّم کا یہ حال ہوتا ہے کہ:

مزاج تو از حالِ طفلی نگشت

نوجوانوں میں زندگی کی اُمنگیں افسردہ و پژمردہ کر دی جاتی ہیں۔ علامہ اقبالؔ ایسے معلّم اور متعلّم کے متعلق فرماتے ہیں:

ایں بہ پیری کودک و او پیر در عہد شباب

اور طریقِ تعلیم میں انقلاب کی آرزو کرتے ہیں۔ غالبؔ کہتا ہے کہ اصل تعلیم وہ ہے جو انسان کو صورت سے معنی کی طرف لے آئے۔

....

گر چرخ فلک گردی سر بر خطِ فرمانہ
در گوے زمیں باشی وقفِ خم چوگاں شو

آخرت میں وسیع پیمانے پر پوری ہوں۔ غالبؔ کا اردو میں یہ شعر ہے:

طاعت میں تار ہے نہ مے و انگبیں کی لاگ

دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

ممکن ہے غالبؔ کو یہ مضمون ولیہ رابعہ کے اس قصّے سے سوجھا ہو کہ ایک روز دیکھا گیا وہ ایک ہاتھ میں پانی کا کٹورا اور دُوسرے ہاتھ میں کسی ظرف میں دہکتے ہوئے کوئلے لے جا رہی ہیں۔ لوگوں نے پوچھا کدھر کا ارادہ ہے؟ فرمایا اس پانی سے دوزخ کی آگ بجھانے اور اس آگ سے جنّت کو سوخت کرنے جا رہی ہوں تاکہ لوگ عبادت خالصۃً للہ کریں اور ثواب و عذاب کے محرکات سے اسے خراب نہ کریں۔

اقبالؔ کی ابتدائی نظموں میں بھی اس مضمون کا ایک شعر ملتا ہے:

سوداگری نہیں یہ عبادت خدا کی ہے اے بے خبر جزا کی تمنا بھی چھوڑ دے

غالب کہتا ہے کہ میں جو بندگی ایزد کی طرف مائل ہوتا ہوں تو نہ از راہِ حکمت اس کی طرف آیا ہوں اور نہ بغرضِ تجارت، بلکہ غم عشق مجھے ادھر لایا ہے۔ اخلاق اور طاعت میں عشق ہی سب سے زیدہ مؤثر محرک ہے۔ عاشق کوئی مزدور نہیں ہوتا جو اُجرت کا طالب ہو، وہ معشوق کی طرف ایک جذبے سے کھنچا جاتا ہے۔ اور چونکہ محبوب کمالات کا جامع ہے، خود جمیل اور جمال آفرین ہے، اِس لیے جو شخص عشق کے راستے سے طاعت کی طرف آتا ہے، اس میں خود بخود صفاتِ حسنہ پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس کے کمال کا اجر خود ان اعمال سے خارج نہیں ہوتا۔ عشق وسیلہ بھی ہے اور مقصود بھی۔ عاشق سے پوچھا جائے کہ تم کیوں عشق ورزی کرتے ہو تو وہ کسی خارجی محرک کا ذکر نہ کرے گا۔ غالبؔ کہتا ہے کہ زاہد اجر کوش کا سجدہ بھی اس کی پیشانی پر اثرِ سجود پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس کا سجدہ اصل سجدہ نہیں اور اس کا نشان بھی محض جلد پر ایک داغ ہے۔ عشق سے طاعت کی طرف آنے والے کا یہ حال ہوگا کہ پہلے اس کے قلب پر داغِ غم عشق کی مہر لگے گی، پھر یہ داغ اس کی پیشانی پر بھی ابھر آئے گا۔ باطن کا اثر ظاہر پر نمایاں ہونا چاہیے۔ یہ ضروری نہیں کہ ظاہری سجدے کی علامت باطن میں بھی داغِ عشق پیدا کر سکے۔ اگر بندگی اپنی گہرائی میں عشق کے درجے تک نہیں پہنچی یا

غالبؔ کہتا ہے کہ زمین ہو یا اجرامِ فلکیہ، دنیا و مافیہا میں کوئی چیز نہیں جو آئینِ الٰہی کی پابند نہ ہو۔ انسان آسمان کی طرح بلند ہو جائے تو بھی وہ فرمانِ الٰہی کی اطاعت سے گریز نہیں کر سکتا اور اگر زمین پر رہنے والا خاکسار ہو تو بھی اس کے حرکات چوگانِ قضا و قدر کے ماتحت ہیں۔ غالبؔ کے زمانے میں علماءِ ہند ابھی تک زمین کے ایک کرۂ مدوّر ہونے کے قائل نہ تھے۔ لیکن غالبؔ زمین کو ایک گیند سے تشبیہ دیتا ہے جو خدا کے مقرر کردہ قانونِ تجاذب سے لڑھک رہی ہے۔ قانونِ تجاذب طبیعی بھی ہے اور نفسی و روحانی بھی۔ انفس و آفاق میں جو کچھ ہوتا ہے، اس کے لیے آئین کی پابندی لازم ہے۔ سلامتی اسی میں ہے کہ اس قانون کی معرفت حاصل کر کے اس کے مطابق زندگی بسر کی جائے۔ قانون سے بغاوت فطرت کے خلاف بغاوت ہے، جو کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی:

آوردہ غمِ عشقم در بندگیِ ایزد !

اے داغ بدل در رو وز جبہہ نمایاں شو

بندگیِ ایزد انسان کا وظیفۂ حیات ہے۔ لیکن مختلف طبیعتیں مختلف راستوں سے اس کی طرف آتی ہیں۔ ایک علم و حکمت کا راستہ ہے۔ انسان حیات و کائنات پر غور کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچے کہ کائنات کی خلاقِ ہستی حکیم و علیم و رحیم ہے اور عقل کا یہی تقاضا ہے کہ انسان اس کی معرفت حاصل کر کے اس کے سامنے سرِ تسلیم خم کرے اور اپنی خواہشوں کو اس کے ارادے کے مطابق بنائے۔ بعض لوگ بندگی اس لیے کرتے ہیں کہ یہ حاکمِ کائنات کا حکم ہے جس کا بجا لانا لازم ہے۔ وہ اس حکم کی حکمت کو نہیں ٹٹولتے۔ بعض اور طبیعتیں ہیں جن کے لیے بندگی ایک قسم کی تجارت ہے اور اس بندگی سے انھیں دُنیا و آخرت میں اجر و ثواب کی توقع ہوتی ہے۔ ایسے عابدوں کی نسبت ذوقؔ کہتا ہے کہ:

کب حق پرست زاہدِ جنت پرست ہے

حوروں پہ مر رہا ہے یہ شہوت پرست ہے

وہ اس دینا میں شہوات کے معاملے میں اس لیے کچھ ضبط برتتا ہے کہ یہی شہوات

خود عشق سے سرزد نہیں ہوئی، تو وہ حقیقی تزکیہ نفس اور ترقی باطن کا موجب نہیں بن سکتی۔

در بند شکیبائی مردم زجگر خائی

اے حوصلہ تنگی کن، اے غصہ فراواں شو

جدید نفسیات اس پر متفق ہیں کہ فطرت نے انسان کے اندر جو جذبات پیدا کیے ہیں، انھیں بہت زیادہ دبائے رکھنے سے نفسی اور اخلاقی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں۔ زندگی کا سارا کاروبار جذبات ہی سے چلتا ہے۔ اس کی تنظیم ہونی چاہیے اور کسی جذبے کو بے عنان نہ ہونا چاہیے۔ ہر جذبے کو کسی اعلیٰ مقصد میں صرف کرنا لازمی ہے۔ رہبانیت اور زہد خشک میں یہی نفسیاتی غلطی ہے کہ بندِ شکیبائی میں خواہ مخواہ جگر خائی پیدا ہوتی ہے۔ جسمانی اور نفسی کیفیات میں فتور آتا ہے۔ نفس کشی کے صحیح معنی جذبات کشی نہیں بلکہ جذبات کا بلند مقاصد کی طرف رُخ پھیرنا ہے۔ غالب کہتا ہے کہ غم عشق کے متعلق ایسی حوصلہ مندی برتنا درست نہیں کہ جذبہ جو زندگی کا محرک ہے، وہی فنا ہو جائے۔ اسی لیے یہ خواہش کرتا ہے کہ

اے حوصلہ تنگی کن اے غصہ فراواں شو

....

سرمایہ کرامت کن و انگاہ بغارت بر

بر خرمنِ ما برقے بر مزرعہ باراں شو

قرآن کریم میں مومنین کی صفات میں اس صفتِ حسنہ کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے کہ 'مما رزقنا هم ينفقون' کہ خدا جو کچھ انھیں عطا کرتا ہے، وہ اس میں سے بطیب خاطر نیکی کے کاموں میں صرف کرتے ہیں۔ اگر کسی کے پاس ظاہری یا باطنی سرمایہ نہ ہو تو اسے انفاق کی توفیق کہاں سے ہوگی؟ اچھے انسان کی صفت یہ ہے کہ وہ جد و جہد اور جائز کوششوں سے بہت کچھ حاصل کرتا رہتا ہے، لیکن جو کچھ حاصل کرتا ہے اسے اپنے پاس صندوقِ امساک میں جمع نہیں رکھتا۔ اگر اس کے پاس علم کا سرمایہ ہے تو وہ اسے دن رات دوسروں پر نچھاور کرتا ہے۔ اس ایثار سے خود علم میں ترقی ہوتی ہے۔ اگر اس کے پاس محبت کا

کلیاتِ اردو میں بھی پہلا شعر اسی قسم کی شکایت کا ہے کہ نقشِ انسان مصورِ ازلی کی شوخیِ تحریر کا فریادی ہے۔ مثنوی مولانا روم میں بھی پہلا بلیغ شعر شکایت ہی کا اظہار ہے:

بشنو از نے چوں حکایت مے کند
وز جدائیہا شکایت مے کند

از نیستاں تامرا ببریدہ اند
از نفیرم مرد وزن نالیدہ اند

غزل کے دوسرے شعر میں کہتا ہے کہ چشمِ انسان کو بینا کرنے سے صاف طور پر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ تو خود اپنے جمال کو نظارے کا معروض بنانا چاہتا ہے۔ ابن عربی نے فصوص الحکم میں فص آدم میں لکھا ہے کہ خدا اپنے آپ کو دیکھنا چاہتا تھا۔ یہی اشتیاقِ عرضِ حسن آفرینشِ آدم کا باعث ہوا۔ شیخ اکبر نے اس میں یہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ انسان کے معنی آنکھ کی پتلی ہیں۔ فارسی میں بھی آنکھ کی پتلی کو مردمکِ چشم کہتے ہیں۔ انسان خدا ہی کی آنکھ ہے جو اس نے اپنے جمال کے مشاہدے کے لیے بنائی۔

تیسرے شعر میں جزا و سزا کے متعلق ایک لطیف مضمون ہے۔ خدا بخشنے والا ہے۔ مجھ ایسے مجرم سے بھی کہے گا کہ تمھاری گنہگاری تو مسلّم ہے، لیکن جاؤ تمھیں معاف کیا۔ کہتا ہے کہ حساس طبیعت کے لیے تو اس شرمساری ہی میں سات دوزخوں کا عذاب ہے۔ یہ بخشش اور یہ مدارا بھی انتقام سے کم نہیں۔

اس غزل میں ایک اور شعر اسی ابن عربی کے مضمون کا ہے جو ایک لحاظ سے وحدتِ وجود کا نظریہ ہے کہ جلوہ اور نظارہ نور اور نظر ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ ناظر و منظور، شاہد و مشہود ایک ہی ہیں۔ پردۂ خلق میں خدا خود اپنا تماشائی ہے:

جلوہ و نظارہ پنداری کہ از یک گوہر است
خویش را در پردۂ خلقے تماشا کردہ

اسی غزل میں وہ حکیمانہ مضمون بھی ہے، جسے ہم پہلے ایک شرح میں درج کر چکے

سرمایہ ہے تو وہ اسے خلقِ خدا پر پھیلاتا رہتا ہے۔ محبت کا حال بھی علم ہی جیسا ہے کہ صرف کرنے سے اس میں کمی کے بجائے اضافہ ہوتا ہے۔ غالبؔ خدا سے دُعا کرتا ہے کہ پہلے بارانِ رحمت سے تو میری کشتِ حیات سرسبز کر، میرا نخلِ مراد بار آور کر، پھر مجھے توفیق دے کہ اس حاصل کو اندوختن کے بجائے انفاق فی سبیل اللہ میں لٹاتا جاؤں۔ یہاں تک کہ وہ حاصل اس طرح ختم ہو جائے جس طرح برق سے خرمن سوخت ہو جاتا ہے۔ فنا اور بقا نفسِ حیات کے زیروبم ہیں۔ جب تک ہر بقا کو مسلسل فنا آمادہ نہ رکھیں مزید ارتقا اور اعلیٰ تر بقا ممکن نہیں ہوتی۔ قرآن کریم نے وحی کے متعلق بھی اسی تمثیل سے کام لیا ہے کہ اس میں بارش بھی ہوتی ہے اور رعدو برق بھی۔

اقبالؔ کا یہ شعر بھی اس کی شرح میں پیش کیا جاتا ہے:

ابرِ رحمت تھا کہ تھی عشق کی بجلی یارب
جل گئی مزرعِ ہستی تو اگا دانۂ دل

....

چوں زبانہا لال و جانہا پر زغوغا کردۂ
بایدت از خویش پرسید آنچہ باما کردۂ
گر نہ مشتاقِ عرضِ دستگاہِ حسنِ خویش
جاں فدایت دیدہ را بہرچہ بینا کردۂ
ہفت دوزخ در نہادِ شرمساری مضمراست
انتقام است ایں کہ با مجرم مدارا کردۂ

اس ساری غزل میں غالبؔ نے خدا کو مخاطب کر کے کہیں شکر ادا کیا ہے اور کہیں مؤدبانہ شکایت کی ہے۔ مطلع میں ایک لطیف انداز کی شکایت ہے کہ انسانوں کی جانوں میں تو تُو نے محشر برپا کر رکھا ہے اور دُوسری طرف یہ ہے کہ یارائے اظہار نہیں، یہ قیامت انگیزی سمجھ میں نہیں آتی۔ اب تو اپنے آپ ہی سے پُوچھ کہ ہم سے یہ کیا معاملہ کیا ہے۔ غالبؔ کے

ہیں۔ یعنی خدا کے حکیم و رحیم ہونے کا یہ ایک قطعی ثبوت ہے کہ اس نے ہر قسم کے علاج کا سامان رنج و مرض سے پہلے پیدا کیا۔ آئینِ حیات کے مطابق رنج و مرض کا ظہور لازم تھا۔ اگر فطرت پیش بندی کر کے اس کا مداوا پہلے سے مہیا نہ کرتی تو البتہ اسے بے نیاز یا ظالم کہہ سکتے تھے۔ لیکن کوئی مرض ایسا نہیں جس کا علاج فطرت کے آئین کے اندر ہی موجود نہ ہو اور جس کے اسباب مہیا نہ ہوں۔ دوائیں زیادہ تر جمادات و نباتات سے بنتی ہیں اور بیماریاں جانداروں میں ہوتی ہیں۔ ارتقا کی زمانی ترتیب میں سنگ و گیاہ یعنی جمادات و نباتات کی آفرینش حیوانات اور انسان سے پیشتر ہوئی۔ جدید سائنس بھی اس مسئلے میں غالب کی مؤید ہے:

چارہ در سنگ و گیاہ و رنج با جاندار بود
پیش ازاں کایں در رسد آنرا مہیا ساختی

....

ایک اور غزل میں مطلع سے مقطع تک خطاب بہ خدا ہی ہے جس میں شکر و شکایت کی عجیب آمیزش ہے:

بر دست و پاے بند گرانے نہادۂ
نازم بہ بندگی کہ نشانے نہادۂ

ہاتھ پاؤں تو عطا ہوئے ہیں لیکن قضا و قدر نے ان کی حرکت پر پابندی لگا رکھی ہے۔ اب اسے مجبوری کہہ لو یا بندگی۔ بہر حال دست بستہ ہونا بندگی کا ایک نشان تو ہے۔

گوہر ز بحر خیزد و معنی ز فکر ژرف
بر ما خراجِ طبع روانے نہادۂ

سمندر کو روانی بخشی ہے اور ساتھ ہی اسے گہر خیز کر دیا ہے۔ اسی طرح مجھے گہرا تفکر عطا کیا ہے۔ جس کی گہرائیوں میں سے گہرہائے معانی نکلتے ہیں۔ گویا ہماری طبع رواں کو مملکتِ معانی کا خراج ادا کرنے کا حکم ہے۔ پھر کہتا ہے کہ انسانی زندگی کو بغور دیکھو تو وہ

حسرتوں اور ناکامیوں کا ایک سلسلہ ہے۔ لیکن اُمیدِ راحت کا ایک دھوکا پیدا اور زندگی میں لطف کی نشان دہی کر کے انسانوں کے لیے اسے قابلِ برداشت بنا دیا ہے۔ ایک انداز سے یہ کہنا چاہتا ہے کہ یہ کرم بھی ستم ہی ہے۔ لیکن انسان بعض اوقات مصائب میں مبتلا ہو کر خستہ و ناچار ہو جاتا ہے۔ اور یہ کیفیت ہوتی ہے کہ

کوئی امید بر نہیں آتی کوئی صورت نظر نہیں آتی

یہ بھی تیرا کرم ہے کہ تو نے موت کے اندر امن و امان کا احتمال پیدا کر دیا ہے۔ زندگی کیسی ہی دشوار اور ناقابلِ برداشت ہو، بہر حال موت تمام مصیبتوں سے نجات دلا سکتی ہے۔ یہاں احتمال کا لفظ استعمال کیا ہے، کہ مر کر بھی امان ملنا کوئی یقینی بات نہیں۔ لیکن انسان یوں سمجھ کر ایک راہِ گریز پانے کی توقع رکھتا ہے۔ یہاں ذوقؔ کا وہ شعر درج کرنے کے قابل ہے جو غالبؔ کو بہت پسند تھا:

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے
مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

غالبؔ کی اس فارسی غزل کا شعر یہ ہے:

تا خستہ بلا نبود بے گریز گاہ
در مرگ احتمالِ امانے نہادہ
راز است گر دلے بجفائے شکستہ
داد است گر سرے بسنانے نہادہ

یہاں اچھے اچھے دل توڑے جاتے ہیں اور حسینؓ جیسے شہدا کے سر نیزوں پر نظر آتے ہیں۔ خلاقِ فطرت ظالم تو نہیں ہو سکتا لہٰذا بہر حال اس شکستگی اور جان سپاری میں کچھ راز ہو گا۔ جسے ہم جفا سمجھتے ہیں، شاید امتحانِ وفا ہو اور جسے ہم بیداد سمجھتے ہیں وہ بھی پنہاں عدل ہی ہو۔ بقول اقبالؔ شاید دل کا آئینۂ شکستہ نگاہِ آئینہ ساز میں عزیز تر ہو۔

طلبِ نشاط اور ذوقِ مسرّت بے حقیقت چیزیں ہیں۔ لیکن فطرت نے ہر دل پر یہ

اعمال کا مدار عمل بھی نہیں بن سکتے۔ جسم و نفس کی صلاحیتیں اس کی اپنی پیداوار نہیں، ماحول کے اثرات اس کے اپنے آفریدہ نہیں، وہ ایک لامتناہی کل کا جزو ہے اور جزو کی ہستی کل سے متعین ہوتی ہے۔ لب لباب یہی ہے کہ

کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت این معما را

متکلمین میں کچھ جبری ہو گئے اور کچھ قدری۔ اشاعرہ اور معتزلہ اس عقیدے پر جنگ آزما ہو گئے۔ کسی نے جبر کو درست سمجھا اور سراہا اور محمود شبستری کی طرح اسے عین دین سمجھا، جیسا کہ وہ گلشن راز میں کہتا ہے:

ہر آں کس را کہ مذہب غیر جبر است
نبی فرمود کاو مانند گبر است

بعض نے عارف رومی کی طرح اختیار کو دین کی محکم اساس سمجھا۔ غالبؔ ان دونوں راستوں سے ہٹ کر کہتا ہے کہ جبر بھی ایک بلا ہے اور اختیار بھی ایک بلا۔ ان دونوں کے اندر فتنہ اور آزمائش ہے۔ انسان مجبور ہونے پر راضی نہیں اور اختیار سے وہ گنہگاری اور ظلم کرتا ہے کہ خدا کی پناہ۔ زندگی میں کچھ آفتیں طوفان اور بھونچال اور طرح طرح کے حادثے فطرت کے لزوم اور جبر سے پیدا ہوتے ہیں اور کچھ مصیبتیں اور بلائیں ایسی ہوتی ہیں جو انسانی اختیار کے ناجائز استعمال سے پیدا ہوتی ہیں۔ انسانی زندگی پر دونوں طرف سے برقِ فتنہ گر کر اس کے خرمنِ آرزو کو سوخت کرتی ہے۔ شاید کوئی ایسی سطحِ حیات بھی ہو جو جبر و اختیار دونوں کے فتنوں سے بالاتر ہو، لیکن یہ موجودہ زندگی تو ایسی نہیں۔ یہ دونوں قسم کی بجلیاں اس مشتِ خاک پر گرتی ہیں، جسے انسان کہتے ہیں:

دو برقِ فتنہ نہفتند در کفِ خاکے
بلائے جبر یکے رنجِ اختیار یکے

'قیامت مے دمد از پردۂ خاکے کہ انساں شد'

ستائش غم میں غالبؔ نے بے شمار اشعار کہے ہیں۔ بہت سے اشعار ہم اس کے

افسوں پھونکا ہے اور ہر تن کو عطائے جان کی وجہ سے سپاس گزار بنادیا ہے' یہ سپاس زبانِ حال ہی کا سپاس ہے، کیونکہ کوئی زندہ جسم زندگی کو برا سمجھ کر اس سے کنارہ کش ہونا نہیں چاہتا:

بر ہر دلے فسونِ نشاطے دمیدهٔ
بر ہر تنے سپاسِ روانے نہادهٔ

دُنیا میں ہر فرد ایک مخصوص نظریۂ حیات کو درست سمجھتا ہے۔ اور ہر فرقہ اس گمان میں مبتلا ہے کہ حقیقت اسی کے پاس ہے۔ افکار کی یہ گونا گونی تو نے خود ہی اپنے ذوقِ تنوع سے پیدا کی ہے کُلُّ حزبٍ بمالدیھم فرحون اگر تو چاہتا تو لوگوں کے خیالات میں یہ اختلافات نہ ہوتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تنوع تجھے پسند ہے:

گلہائے رنگ رنگ سے ہے رونقِ چمن
اے ذوقؔ اس چمن کو ہے زیب اختلاف سے

(ذوقؔ)

مقطع میں اپنی نافہمی اور قدر ناشناسی کا اقرار کرتے ہوئے خدا کا شکر ادا کرتا ہے۔ کہتا ہے کہ میری زندگی بظاہر ویران معلوم ہوتی تھی اور میں اس ویرانی کا رونا روتا رہا۔ لیکن اس حقیقت سے غافل رہا کہ اس ویرانے اور خرابے میں معانی کا ایک خزانہ چھپا ہوا تھا:

غالبؔ زغصہ مرد ہمانا خبر نداشت
کاندر خرابہ گنجِ نہانے نہادهٔ

جبر و اختیار کی بحث دین و دانش کا ایک لاینحل مسئلہ ہے اور صحیح حکیمانہ اور اسلامی عقیدہ یہی ہے کہ 'الایمان بین الجبر والاختیار' تاریخ اسلام کی ابتدائی صدیوں ہی میں یہ بحث چھڑ گئی کہ انسان خدا کی مشیت کے ماتحت مجبورِ محض ہے، یا اسے اپنے اعمال پر کچھ اختیار بھی حاصل ہے۔ اگر جبر مطلق ہو تو دین اور اخلاق کی ساری تلقین بے معنی ہو جاتی ہے۔ ثواب و عذاب کا نظام بے حقیقت ہو جاتا ہے۔ انبیا کی جد و جہد کے کچھ معنی نہیں رہتے۔ اعمال انسانی کے متعلق مدح و ذم کی کچھ بنیاد نہیں رہتی۔ دُوسری طرف انسان کو اپنے

فلسفہ غم میں درج کر چکے ہیں۔ اس مضمون کا ایک شعر سنیے جو ایک حقیقت کی نشان دہی کرتا ہے:

غم راست بہ دل سوزی سعی ادب آموزی
اندانحگانش را اندازہ نشان استے

نشاط کے طالبوں کی زندگی میں ایک لا ابالی پن اور ایک سطحیت ہوتی ہے، لذت طلبی طبیعت میں کوئی توازن پیدا نہیں ہونے دیتی۔ اکثر اکابر کی زندگی میں یہی ہوا ہے کہ نشاط طلبی کے دور میں وہ اسرار حیات سے بیگانہ رہے۔ لیکن کوئی بڑا حادثہ اور بڑا غم ان کے لیے سر چشمہ معرفت اور ادب آموز ہو گیا۔ زندگی صحیح راستے پر پڑ گئی۔ طبیعت میں حلم اور رحم پیدا ہو گیا۔ ہوسوں سے نجات مل گئی۔ تمام قوتیں بلند مقاصد کی طرف رجوع ہو گئیں۔ تمناؤں میں تناسب اور اندازہ سلامت روی کی طرف لے آیا:

غم راست بہ دل سوزی سعی ادب آموزی
اندانحگانش را اندازہ نشان استے

....

ماہ و خور شید دریں دائرہ بیکار نیند
تو کہ باشی کہ بخود زحمت کارے ندھی
پاے را خضر قدم سنجی کوے نشوی
سر براہ دمِ شمشیر جوانے نہی
تن بہ بندِ خم فتراک سوارے ندھی
چشمہ نوش ہمانا نتراود زدلے
کش نگیری و دراندیشہ فشارے ندھی

اشعار بہت صاف اور ناصحانہ ہیں اور اس نصیحت کا ماخذ فہم آئینِ فطرت ہے۔ غالب کہتا ہے کہ یہ عالم عالمِ عمل ہے۔ اجرام فلکیہ ہوں یا زمین کے موالید ثلاثہ ذرے سے

آفتاب تک، ماہ سے ماہی تک، تحت الثریٰ سے ثریا تک، کوئی مخلوق ایسی نہیں جو معروف عمل نہ ہو اور اپنا مخصوص وظیفہ حیات پورا نہ کر رہی ہو۔ ایسی کائنات میں جس میں ہر ہستی کا قیام ہی عمل سے ہے تو کون ہوتا ہے جو ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ جائے اور غفلت سے یا جھوٹی قناعت اور توکل سے عمل سے کنارہ کش ہو سکے۔ ماہ و خورشید جنھیں تو جمادات میں شمار کرتا ہے، وہ بھی اس جہانِ زمان و مکان میں بے کار نہیں۔ انسان جس کے لیے حیاتِ احسن کے اسباب فطرت نے مہیا کیے ہیں، کیسی نافہمی اور ناشکری ہوگی کہ وہ ان سے کام نہ لے اور زندگی کے ممکنات کو پیرایۂ وجود نہ پہنائے۔ تجھے مردِ راہ بننا اور کسی بلند مقصود کی طرف گامزن ہونا چاہیے۔ منزلِ مقصود کی طرف قدم اٹھانے میں تو خود خضرِ راہ بن اور اپنے کندھوں پر فرائض کا بوجھ لاد کر ان کی قدر افزائی کر، فرائض سے سبکدوشی کوئی قدر و منزلت کی بات نہیں۔

کسی صاحبِ عزم اور جواں مرد کی شجاعت سے متاثر ہو کر تو بھی سر دھڑ کی بازی کیوں نہیں لگاتا۔ کسی بلند حوصلہ شہسوار کے فتراک سے اپنے آپ کو کیوں نہیں باندھتا۔ زندگی ہر طرف سے نیش زن معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ایسے قلب میں سے ایک چشمۂ نوش ابل پڑتا ہے جو افکار سے اسے فشار دے۔ اسی فشار سے قلب میں سے معرفت کے قطرے ٹپکنے لگتے ہیں، جو آخر میں کوثر و تسنیم بن جاتے ہیں۔ ان اشعار کا لبِ لباب یہ ہے کہ زندگی عمل اور تفکر سے ارتقایاب ہوتی ہے۔ فکر و عمل سے گریز انسان کو جمادات سے بھی ادنیٰ بنا دیتی ہے۔ کیونکہ جمادات بھی اپنا وظیفہ ہستی ادا کر رہے ہیں۔ نباتات و حیوانات بھی اپنی فطرت کے مطابق عمل کر رہے ہیں۔ تو بھی اپنی مخصوص فطرت کے مطابق عمل کر۔

....

در وجد بہ ہنجارِ نفس دست فشانیم
در حلقۂ ما رقصِ دف و عود نیابی

اکثر مذاہب نے آلاتی موسیقی کو داخلِ عبادت کر لیا ہے۔ اسلامی عبادت میں اس

منتخب رباعیات

راہیست ز عبد تا حضورِ اللہ
خواہی تو دراز گیر و خواہی کوتاہ
ایں کوثر و طوبیٰ کہ نشاں ہا دارد
سرچشمہ و سایہ ایست در نیمۂ راہ

عبد سے معبود تک ایک راستہ ہے۔ کسی کے لیے یہ راستہ دراز ہوتا ہے کسی کے لیے مقابلۃً چھوٹا۔ درازی راہ دو طرح کی ہو سکتی ہے۔ ایک وہ جو گمراہی سے پیدا ہوتی۔ گمراہ انسان بھٹکتا ہوا گلیوں کے پیچ و خم میں راستہ بھول بھول کر اگر منزل پر کبھی پہنچتا بھی ہے تو بڑی دیر میں۔ اسی لیے مومن کو یہ حکم اور ہدایت ہے کہ وہ سیدھے راستے پر چلنے کی دعا کرتا رہے۔ صراطِ مستقیم پر چلنے کے باوجود ایک دوسری قسم کی درازی راہ ہے جس سے سالکان و عارفانِ خدارس کو واسطہ پڑتا ہے۔ وہ کسی منزل کو منزل نہیں سمجھتے اور خدا تک پہنچنے کے لیے ہر منزل کو نشانِ سر راہ تصور کرتے ہیں۔ ان کا تصور بہت دُور ہوتا ہے۔ یہ دوری گمراہی نہیں بلکہ عرفان سے پیدا ہوتی ہے۔

نے راہ نہیں پائی۔ خوش الحانی دلکش چیز ہے اور عبادت میں جو کچھ پڑھا جائے وہ خوش الحانی سے ہو تو زیادہ دل رس ہوتا ہے۔ لیکن اس سے بڑھ کر چنگ وعود اور دف ونے یا دیگر آلات موسیقی سے روحانیت کو بیدار کرنا ایمان میں کوئی ثبات پیدا نہیں کر سکتا۔ جذبات آفرینی کے لیے یہ ایک عارضی وسیلہ ہے۔ لیکن اس وسیلے کو لازم کر لینا کہ اس کے بغیر عبادت میں کوئی لُطف ہی نہ پیدا ہو، قلب کو اصلی مقصود سے ہٹا دیتا ہے۔ سماع صوتی ہو یا آلاتی اس کے جواز یا عدم جواز پر صوفی اور غیر صوفی مسلمانوں نے بہت بحثیں کی ہیں۔ بعض صوفیہ دف ونے کا استعمال کرتے تھے اور بعض اس سہارے کو ضروری نہ سمجھتے تھے بلکہ اس میں خطرہ محسوس کرتے تھے کہ موسیقی کی لذّت عبادت کی لذّت کی جگہ نہ لے لے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ اگر وجد آئے اور اس میں دست افشانی اور پاکوبی ہو تو یہ نفس کی اپنی کیفیت سے پیدا ہونی چاہیے۔ جس وجد کی آفرینش مصنوعی وسیلوں سے ہوتی ہے، وہ ایک عصبی اور عضوی کیفیت ہے۔ بعض گراں پایہ صوفی ذوقِ روحانی کی فراوانی سے رقص کرنے لگتے تھے۔ مریدوں نے اس رقص ہی کو شعار بنا لیا اور دف ونے کی لے پر رقص کرنا اپنا طریقِ عمل قرار دے لیا۔ حالانکہ ان کے اندر وہ چیز نہ تھی جو پیر میں رقص آفرین ہوتی تھی۔

چہ گر کہ ز زخمہ زخم بر چنگ زند　پیداست کہ از بہر چہ آہنگ زند

در پردۂ ناخوشی خوشی پنہاں است　گازرنہ ز خشم جامہ بر سنگ زند

کوئی انسانی زندگی ایسی نہیں جو دُکھ سے خالی ہو۔ لیکن دُکھ کو خالی دُکھ سمجھ کر جن مذاہب اور فلسفوں نے نظریاتِ حیات قائم کیے وہ حقیقت سے دُور ہو گئے۔ اسلامی تعلیم یہ ہے کہ خدا خیر مطلق اور رحمتِ کاملہ ہے لیکن اس کے باوجود زندگی میں جو شر نظر آتا ہے وہ اسی کے مقرر کردہ آئین کے مطابق پیدا ہوتا ہے۔ اگر زندگی کی صحیح معرفت حاصل ہو تو کیمیائے سعادت سے شر خیر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اگر شر کا عرضی وجود بھی نہ ہو تو اس کے ساتھ خیر کے امکانات بھی ختم ہو جائیں۔ دین کا کام یاس انگیزی نہیں بلکہ اقتدارِ حیات کی بقا کا یقین ہے۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ مومن کے لیے نعمت اور مصیبت دونوں باعث برکت ہوتی ہیں۔ وہ نعمت سے لطف اٹھاتا اور شکر ادا کرتا ہے اور مصیبت پر صبر اور اس کا مقابلہ کر کے نفس میں تزکیہ اور تقویت پیدا کرتا ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ انسان کے سازِ حیات پر بھی تکلیف زخم زنی کرتی ہے وہ زخم اندازی کے لیے نہیں بلکہ نغمہ آفرینی کے لیے ہے۔ کمال درجے کی رجائیت اسی نظریۂ حیات سے پیدا ہوتی ہے۔ دوسری مثال اس رباعی میں یہ پیش کی گئی ہے کہ دھوبی جو ناصاف کپڑوں کو پتھر پر پٹکتا ہے تو وہ غصے سے ایسا نہیں کرتا۔ وہ کپڑے کو نقصان پہنچانا نہیں چاہتا بلکہ آلودگی سے پاک کرنا چاہتا ہے۔ اگر مصیبت کے متعلق یہی زاویۂ نگاہ اختیار کیا جائے تو پس پردہ ایک راحت دکھائی دے گی، تلخ دوا سے شفا حاصل ہوتی ہے۔ مزاحمت پر غلبہ پانے سے قوت اور خود اعتمادی بڑھتی ہے۔ زندگی میں ایسی کیمیا موجود ہے کہ انسان ہر نقصان کو نفع میں تبدیل کر سکے۔ بقول عرفیؔ:

گوہر ہر سود در جیبِ زیاں انداختہ

مولانا رُوم نے مثنوی میں بھی یہی نظریۂ حیات پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ قالین کو ڈنڈے مارنے والا قالین کا دُشمن نہیں ہوتا۔ اس کی ضرب 'بر قالین نہ زد بر گرد زد' ہے۔ خدا بھی کسی رُوح کو اذیت پہنچانا نہیں چاہتا۔ جھٹکنا اور پٹکنا سب بغرضِ

آثارِ جنت پر رُک جانے اور وہیں مطمئن ہو کر ڈیرے ڈال دینے والے ہمت کی کوتاہی کا ثبوت دیتے ہیں۔ راستے میں چشمہ اور سایہ پا کر تھوڑے عرصے تک دم لینا اور ستانا تو درست ہے لیکن اسے دلکش اور راحت آفریں پا کر وہیں رُک جانا درست نہیں:

'بڑھے جا زندگی ذوقِ سفر ہے'

(اقبالؔ)

در سلوک از ہر چہ پیش آمد گزشتن داشتم
کعبہ دیدم نقشِ پائے رہرواں نامیدمش

....

ہر چند کہ زشت و ناسزائیم ہمہ
در عہدۂ رحمتِ خدائیم ہمہ
در جلوہ دہد چنانکہ مائیم ہمہ
شائستہ نفت و بوریائیم ہمہ

انسان کتنا بھی نیک بننے کی کوشش کرے، زشتی اور نالائقی، خطا اور نسیان سے چھٹکارا نہیں ہوتا۔ قرآن کریم بھی کہتا ہے کہ اگر ہر کردارِ زشت کی فوری سزا ملے اور عفو و رحمت پردہ پوشی و درگزر سے کام نہ لے تو روئے زمین پر کوئی مخلوق باقی نہ رہے۔ رحمت جو ساری ہستی کو احاطہ کیے ہوئے ہے، وہی بقا کی ضامن ہے۔ فطرت انسان کی بے شمار غلط انگاریوں اور غلط کاریوں کی تلافی کرتی رہتی ہے۔ غالبؔ کہتا ہے کہ اگر ہماری سیرت بے نقاب کی جائے پھر ہمارا استحقاق دیکھا جائے تو سب کے سب اسی لائق ہوں کہ انھیں آتش انگیز مادے میں ڈالا جائے یا اجر میں کچھ ملے تو ایک بوریا ملے، چہ جائیکہ نعیم جنت بطورِ ثواب حاصل ہو۔ نفت و بوریا یک جا بھی نہیں ہو سکتے بوریے میں سے فوراً شعلے نکلیں گے، اور بوریا نشین اس میں سوخت ہو جائے گا۔ شیکسپیئر بھی ایک جگہ کہتا ہے کہ اگر ہر شخص کو اعمال کی عادلانہ پاداش ملے تو ہر وقت دُرّے ہی پڑتے رہیں:

زیں گونہ کہ تندی خرامی دانم
درخانہ زنِ ستیزہ خوئے داری

اس رباعی میں بظاہر محض شوخی معلوم ہوتی ہے کہ خانہ کعبہ کی طرف سفر کرنے والے کی تضحیک کی ہے۔ لیکن اس میں حقیقت کا بھی ایک پہلو ہے۔ بعض لوگ ایک خاص قسم کی ظاہری دینی زندگی کی طرف محض اس لیے راجع ہوتے ہیں کہ وہ زن و فرزند کی پرورش کی ذمہ داریوں سے کنارہ کش ہو کر اپنے لیے فراغت پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے ترکِ دنیا کی محرک اسی قسم کی گریز ہوتی ہے۔ مگر اس رباعی میں ان حضرات کی طرف اشارہ نہیں بلکہ کسی ایسے قابلِ رحم شوہر کی حالت بیان کی گئی ہے جو کسی تند مزاج لڑاکا بیوی سے بھاگنا چاہتا ہے لیکن کوئی ایسا بہانہ ہاتھ نہیں آتا جسے لوگ مذموم سمجھنے کے بجائے سراہیں۔ نہ بیوی معترض ہو سکے نہ خویش و اقارب۔ غالبؔ کہتا ہے تیری یہ تیز خرامی اس کی غماز ہے کہ تو نے ستیزہ خو اور جنگجو بیوی سے راہِ فرار اختیار کی ہے۔ ایسا شخص کچھ عرصہ چھٹکارا پانے میں ہمدردی کا مستحق معلوم ہوتا ہے۔ لیکن غالبؔ یہ کہنا چاہتا ہے کہ نفس کے دھوکے بھی بہت گہرے ہوتے ہیں اور اس کا امکان ہے کہ ایسا شخص خود اپنے اصلی محرک سے شعوری طور پر نا آشنا ہو اور واقعی یہ سمجھ رہا ہو کہ میں حج کا فریضہ ادا کرنے کی وجہ سے مستعدی اور مسرّت محسوس کر رہا ہوں۔ ہندوؤں میں بسا اوقات ایسے واقعات پیش آتے ہیں کہ ایک شخص یک بیک زن و فرزند کو چھوڑ کر تارک الدنیا سادھو بن جاتا ہے۔ جن مذاہب میں رہبانیت مستحسن شمار ہوتی ہے، ان کے پیرو اس پر اعتراض نہیں کر سکتے۔ راقم الحروف کو ایک گریجویٹ ہندو سادھو سے ملاقات کا موقع ملا، جو بیوی بچوں کو چھوڑ کر شہر بہ شہر اور کوہ بہ کوہ جہاں جی چاہے رہتا اور پھرتا تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ یہ تو فرض ناشناسی معلوم ہوتی ہے اور اگر سب لوگ مجرد ہو جائیں، متاہل زندگی سے بھاگ نکلیں تو نسلِ انسانی ہی ختم ہو جائے۔ اس نے ایسا جواب دیا جس نے مجھے ساکت کر دیا۔ فرمایا کہ یہی تو مقصود ہے، زندگی دکھ ہی دکھ ہے، اس کا خاتمہ ہو جائے تو اچھا ہے۔ ایک سادھو کا قصہ ہے کہ اہل و عیال کو چھوڑ

اصلاح ہے۔ تعذیب کا مقصود تہذیب نفس ہے۔ مصائب کی عارضی ناخوشی گہری روحانی مسرت پیدا کر سکتی ہے۔ خدا چرگریعنی زندگی کا ساز نواز ہے۔ اس کی زخمہ زنی زخم زنی نہیں۔ اگر سازِ حیات درست ہو تو ہر ضرب نغمہ آفرین ہو سکتی ہے۔

کشتی از موج سوے ساحل برود
رہرو از جادہ تا بمنزل برود
خود شکوہ دلیلِ رفع آزار بس است
آید بزباں ہر آنچہ از دل برود

پہلا شعر بہت صاف ہے اور مضمون میں کوئی خاص نکتہ نہیں۔ لیکن دوسرا شعر اعلیٰ درجے کی نفسیات پیش کرتا ہے۔ عموماً کہا جاتا ہے کہ شکوہ و شکایت اچھی چیز نہیں۔ غالبؔ اس کے برعکس یہ تلقین کرتا ہے کہ اگر کچھ شکایت ہو، خاص کسی انسان سے ہو، یا زمانے کے حالات سے، تو اسے کھل کر بیان کر دینا ہی بہتر ہے۔ جو شکایت دل ہی دل میں رہے وہ بہت مخرب حیات اثرات پیدا کرتی ہے، جدید نفسیات نے اس پر بہت زور دیا ہے کہ علاج نفسی کا سب سے اہم گر یہ ہے، نفس کا ہر اضطراب اور ہر پیچ و تاب زبان پر آنا چاہیے۔ بیان ہو جانے سے وہ دل سے نکل جاتا ہے۔ ان کی خلش باقی نہیں رہتی۔ شعور اور تحت الشعور میں صفائی اور توازن پیدا ہوتا ہے۔ بہت سی نفسی بیماریاں شکوے کو نفس کے تہ خانوں میں دفن کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ علاج نفسی میں مختلف طریقوں سے اب یہی کوشش کی جاتی ہے کہ ان چھپی ہوئی اور تحت الشعور میں دبی ہوئی شکایتوں کو اظہار و بیان کا موقع ملے۔ غالبؔ کہتا ہے جو چیز زبان پر آجاتی ہے وہ دل سے نکل جاتی ہے۔ جو شخص جرأت سے شکایت بیان کر دیتا ہے، اس کا سینہ بے کینہ اور آئینہ ہو جاتا ہے، کسی قسم کا تکدر باقی نہیں رہتا۔

اے آنکہ براہِ کعبہ روے داری
نازم کہ گزیدہ آرزوئے داری

کر سادھو اور جوگی بن گیا۔ اپنے گھر اور اپنے شہر سے غائب ہو گیا۔ جوگیا کپڑے پہن لیے۔ لٹیں بڑھا لیں۔ برسوں کے بعد وہ بھکاری کے بھیس میں پھرتا پھراتا اپنے شہر میں بھی بھیک مانگتا ہوا آ نکلا۔ اس عرصے میں بیوی محنت مزدوری سے اور مانگ مانگ کر گزارہ کرتی رہی۔ اس نے اپنی گلی میں بھی پُن دان کے لیے صدا لگائی۔ مفلس بیوی اب بھی اپنے دو مٹھی آٹے میں سے بھکاری کو کچھ دینے پر آمادہ ہوئی۔ غور سے دیکھا تو سادھو اس کا گم شدہ اور تارک الدنیا شوہر نکلا۔ کہنے لگی کہ خیر پہلا رشتہ تو نہ رہا، لیکن پرانے تعلق کا پھر بھی کچھ پاس ہے۔ خالی آٹا کیا دوں۔ ذرا بیٹھو تو تمھیں دو روٹیاں پکا دوں۔ سادھو نے اپنا بھاری بقچہ رکھ دیا اور اس میں سے گھی کا ایک چھوٹا ٹین نکالا کہ روٹیوں پر چپڑ دو۔ اسکے بعد لپٹن کی چائے کا ایک ڈبا اور شکر کی ایک ڈبیا نکالی کہ ذرا چائے بھی بنا دو۔ اس پر دھرم پتنی کو بہت طیش آیا۔ اور اس نے زور سے اسے ایک دو تھپڑ مار کر کہا بھگوڑا کہتا تھا کہ میں دُنیا چھوڑ رہا ہوں۔ ساری دُنیا تو اپنے تھیلے میں بھر رکھی ہے شاید دُنیا کے معنی میں ہی تھی۔ جسے تو چھوڑ کر بھاگنا چاہتا تھا۔

غالبؔ کہتا ہے کہ دین کے ظواہر اور شعائر کی طرف رُخ کرنے والوں کے محرکات ہمیشہ خالص دینی نہیں ہوتے۔ فرائض سے گریز بھی انسان کو بعض اوقات اس طرف لاتی ہے اور کبھی گھربار کی مصیبتوں سے تنگ آکر لوگ خانقاہوں کی طرف رُخ کرتے اور نفس کو دھوکا دیتے ہیں کہ وہ دُنیا سے دین کی طرف آ گئے ہیں۔

......

آں را کہ بود درستی در فرجام
ہم محرم خاص آمد و ہم مرجعِ عام
آساں نبود کشاکشِ پاسِ قبول
زنہار نہ گردی بہ نکوئی بدنام

ہر صاحبِ کمال کو یہ مصیبت پیش آتی ہے۔ کہ خاص و عام اس کی طرف رجوع کرنے لگتے ہیں۔ کوئی سلام کرنے کے لیے، کوئی مراد طلبی کے لیے، کوئی لطفِ صحبت کے

لیے۔ کوئی سفارش کے لیے۔ عالم ہو یا ولی یا ماہر ہنر' اس کے لیے فرصت کا کوئی لمحہ نہیں چھوڑتے۔ اس کی کثرتِ جلوت میں اسے خلوت کا کوئی موقع نہیں ملتا، جس میں وہ کچھ غور و فکر کر سکے۔ فکر و ذکر دونوں کے لیے فرصت اور خلوت درکار ہے۔ یہ رباعی اس مضمون کے مطابق ہے جو مولانا روم کہہ گئے ہیں کہ:

اشتہارِ خلق بندِ محکم است
در بلا از بندِ آہن کے کم است

کسی روحانی یا عملی کمال میں مشہور ہو جانا انسان کو آہنیں بیڑیاں پہنا دیتا ہے۔ اس کی آزادی سلب ہو جاتی ہے۔ وہ ہر کس و ناکس کی توجہ کا ہدف بن جاتا ہے، مقبولیت ایسی کشاکش پیدا کرتی ہے کہ خدا کی پناہ۔ بدنامی سے بھی شاید اتنا ضرر نہ پہنچتا ہو جتنا نیک نامی سے پہنچتا ہے۔ غالبؔ اپنے لطیف انداز میں کہتا ہے خدا نہ کرے کہ کوئی شخص خوبی میں بدنام ہو جائے۔ یعنی شہرت سے ضرر پانے لگے۔

....

در عالم بے زری کہ تلخ است حیات
طاعت نتواں کرد بامیدِ نجات
اے کاش ز حق اشارتِ صوم و صلوات
بودے بوجودِ مال چوں حج و زکوٰۃ

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ جانگداز مفلسی میں دینی فرائض کا ادا کرنا بھی دشوار اور بعض اوقات محال ہو جاتا ہے۔ سعدی علیہ الرحمۃ بھی فرما گئے ہیں کہ مفلس جب نماز کی نیت باندھتا ہے تو دل خدا کی طرف رجوع ہونے کے بجائے یہ سوچنے لگتا ہے کہ کل بال بچوں کے لیے روٹی کہاں سے آئے گی:

شب چو عقدِ نماز بر بندم
چہ خورد بامداد فرزندم

گر گرد نہ گنجِ گہرے برخیزد
مپسند کہ دود از جگرے برخیزد
منت نتواں نہاد بر گدیہ گراں
بنشیں کہ بخدمت دگرے برخیزد

گنجِ گہر لٹ کر یا بذل و نوال میں ختم ہو کر فنا ہو جائے تو اس سے بہتر ہے کہ محتاجوں کی حاجت روائی سے مُنہ پھیر کر ان کے قلب و جگر سے آہ نکالی جائے۔ سوال کرنے والے کو کچھ عطا کر کے اس پر احسان جتانا نہایت بیہودہ حرکت ہے۔ اس کے سوال کو رد کر دینا اس دل آزاری سے بہتر ہے۔ چوتھے مصرع کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ اگر احسان جتانا ہے تو اس سے بہتر ہے کہ تو کچھ نہ کر اور اپنی جگہ بیٹھا رہ، کوئی دُوسرا شخص اس خدمت کے لیے تیار ہو جائے گا۔ دُوسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ کسی سے نیکی کر کے تو خاموش رہ۔ جس پر تو نے احسان کیا ہے وہ خود احسان شناسی کے جذبے سے تیری خدمت کے لیے کھڑا ہو جائے گا۔

....

گر در طلبِ دوست بود پاے توست غمگیں مشو
ور خود باشی بہ جستجو تو چابک وچُست مغرور مشو
اخلاص بہ نسبت است و نسبت ازلیست چوں شمع و مہر
گر جذبہ قوی فتاد و پیوند درست بیخود مے رَو

مقصودِ حیات یا خدا کی طلب میں اگر تو تیز گام نہیں اور اپنی محدود قوتوں اور موانعِ حیات کی وجہ سے تیری رفتار ست ہے، تو غمگین ہو کر سر بزانو ہونے کی ضرورت نہیں۔ لا یکَلِفُ اللہ نفساً الا وسعہا خدا کسی کو اس کی طاقت اور وسعت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا۔ اصل بات یہ ہے کہ طلب مقصود مفقود نہ ہونی چاہیے اور قدم آہستہ ہی سہی لیکن آگے کی طرف بڑھنا چاہیے۔ ہمت کی کمی پر افسوس کرنے سے اس میں اضافہ

حدیث شریف میں ہے کہ مفلسی انسان کو کفر کے بہت قریب لے آتی ہے۔ نماز کے لیے کپڑے اور جسم پاک صاف رکھنا ایک لازم شرط ہے۔ مفلس جس کے پاس کپڑوں کا ایک ہی پھٹا پرانا جوڑا ہوتا ہے، غلیظ مزدوری کرتے ہوئے بھی وہی پہنتا ہے۔ دن میں بھی وہی پہنتا ہے۔ رات میں بھی وہ اس کا رختِ خواب ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں طہارت کا قائم رکھنا امر محال بن جاتا ہے۔ یہی حال روزے کا ہے۔ جنھیں کوئی کٹھن کام کرنا نہیں پڑتا وہ آسانی سے روزہ رکھ سکتے ہیں۔ لیکن اگر گرمیوں کی چلچلاتی دھوپ میں یا بھٹیوں کے سامنے اور کارخانوں میں آٹھ دس گھنٹے مزدوری کرنی پڑے تو روزہ دار کو بعض اوقات جان کے لالے پڑ جاتے ہیں۔ اسی لیے جہاد میں روزہ معاف ہے۔ غالبؔ ظریفانہ انداز میں کہتا ہے کہ حج و زکوٰۃ صرف مال والوں پر فرض ہیں۔ مفلس کے لیے محض اُمیدِ نجات پر عبادات کے لوازم کو کماحقہٗ پورا کرنا محال ہے۔ غالب کے اندازِ بیان میں شوخی ہے۔ لیکن حقیقت سے خالی نہیں۔

هر چند زمانه مجمع جهال است
در جهل نه حالِ شان بیک منوال است
کودن همه لیک از یکے تا دگرے
فرقِ خرِ عیسیٰ و دجال است

اس رباعی کا حوالہ پہلے بھی ایک شرح کے مضمون میں آچکا ہے۔ کہتا ہے کہ دُنیا زیادہ تر جاہلوں سے بھری پڑی ہے۔ لیکن جاہلوں کی کئی قسمیں ہیں، کوئی جہل بسیط میں مبتلا ہے۔ کوئی جہل مرکب میں۔ کسی کا جہل اپنے اور دُوسروں کے لیے ضرر رساں ہے اور کسی کا جہل مقابلتاً معصومانہ جہل ہے۔ کسی کی جہالت ظلم اور عیاری میں سرزد ہوتی ہے۔ غالبؔ معصوم جاہل کو خرِ عیسیٰ کہتا ہے۔ جو جاہل ہونے کے باوجود ایک روحانی پیشوا کا معاون اور خدمت گزار تو ہے۔ لیکن ظلوماً جہولا کو وہ خرِ دجال کہتا ہے۔ ہے وہ بھی گدھا لیکن دجل و مکر و فریب میں معاون ہے اور جہالت کی وجہ سے دوسروں کو عظیم نقصان پہنچاتا ہے۔

....

نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یاس قوتوں کو زائل کر دیتی ہے دُوسری طرف بعض گرم رو طالبانِ حق میں جو سرعت سے منزلیں طے کر رہے، ہیں انھیں ایک اور آفت سے بچنا چاہیے۔ ان میں حلم کے بجائے غرور پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ تیزی سے کمالات حاصل کرنے والے لوگ اگر اپنے نفس کے نگہبان نہ رہیں تو ان میں پندار و استکبار پیدا ہوتا ہے۔ طلب میں سُستی یا چستی توفیقِ الٰہی سے ہے، اصل چیز اخلاص ہے۔ خدا اور روحِ انسانی کی باہمی نسبت ازلی ہے۔ الستُ بربّکم قالو بلیٰ کے سوال اور اقرار سے یہ نسبت قائم ہوئی، یہ نسبت شبنم اور خورشید کے رابطے کے انداز کی ہے۔ قطرۂ شبنم کو لازماً سورج اپنی طرف اٹھائے گا۔ جذبہ قوی اور رابطہ درست ہو تو خود بخود انسان خدا کی طرف کھنچا چلا جائے گا۔ اس نسبت سے اخلاص موجود ہے اور طلب صادق ہے تو دیر وزود سُستی یا چستی سے انسان مقصود کو پالے گا۔

....

هر چند تواں بے سر و ساماں بودن

بازیچہ خوے زشت نتواں بودن

باللہ کہ زدشنہ بر جگر سخت تر است

از کردۂ خویشتن پشیماں بودن

ہر اچھے شاعر کی طرح غالبؔ غیر معمولی حساس طبیعت کا مالک تھا۔ اچھی شاعری شدتِ احساس ہی سے پیدا ہوتی ہے:

خنجر چلے کسی پہ تڑپتے ہیں ہم امیر

سارے جہاں کا درد ہمارے جگر میں ہے

یہ احساس انبیا، اولیا و صلحا میں بہت شدید ہوتا ہے۔ اچھی شاعری میں ایک جزو پیغمبری ہے۔ لہٰذا اس صفت سے اچھے شعرا کو بھی حصہ ملتا ہے۔ غالب پر اس کی زندگی کے آخری دور میں خصوصاً غدر کے بعد بہت بے سر و سامانی طاری رہی۔ لیکن خوش خلقی میں فرق نہ آیا۔ کمال ناداری میں بھی کسی پرانے ملازم کو برطرف نہ کیا۔ انقلابِ روزگار سے ایک

غالبؔ پر طرح طرح کی آفتیں آئیں۔ اس نے ہر طرح کے غم دیکھے۔ غم عشق بھی اور غم روزگار بھی۔ حوادث دہر میں سے شائد ہی کوئی ایسا حادثہ ہو جس کی ضرب اس نے محسوس نہ کی ہو۔ لیکن کچھ حکمت کی بدولت اور کچھ غیر معمولی طبعی ظرافت کی وجہ سے کوئی حادثہ غالبؔ کو مغلوب نہ کر سکا۔ جو کچھ وارد ہوا اسے ہنس کر ٹال دیا۔ ہر شر میں خیر کے پہلو پر نظر رکھی۔ عمر کے آخری حصے میں اس کا بہرہ پن بہت بڑھ گیا تھا۔ اور نوبت یہاں تک پہنچی تھی کہ مخاطب اپنی بات لکھ کر اس کے سامنے رکھتا تھا۔ خطوں میں اپنی کسی مصیبت کا بیان کرتا ہے تو اکثر ظریفانہ انداز میں کرتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ مصیبت سے مغلوب نہیں ہوا۔ بہرہ پن کے متعلق اُردو میں کہتا ہے:

بہرا ہوں میں تو چاہیے دونا ہو التفات
سنتا نہیں ہوں بات مکرر کہے بغیر

اب فارسی کی اس رباعی میں نقصِ سماعت کا ایک بڑا فائدہ بیان کرتا ہے۔ کہتا ہے، "اصل ضرورت اس کی ہے کہ دل و دیدہ درست ہوں، سو بفضلہٖ اُن میں کوئی نقص نہیں آیا۔ شنوائی ایسی ضروری نہیں جیسی بینائی۔ جب کان کھلے تھے، بڑی مصیبت یہ تھی کہ ہر شخص میرے سامنے کبر و غرور و پندار سے ڈینگیں مارتا اور مجھے سُننی پڑتی تھیں۔ زیادہ تر لوگوں کی گفتگو بکواس ہی ہوتی ہے اور مردِ حکم کے لیے سمع خراش، لیکن مروّت کی وجہ سے سُننی پڑتی ہے۔ خدا کا شکر کرتا ہے کہ اس سے نجات ہوئی"۔ مشہور مغربی موسیقار بیٹ ہوون نے اعلیٰ درجے کی رُوح کو مرتعش کرنے کی موسیقی اس وقت پیدا کی جب غالبؔ کی طرح اس کے کان بھی دیوارِ بے در بن گئے تھے۔ نغمہ جس کا تعلق شنوائی سے ہے، اس کی آفرینش کے لیے بھی کرئ گوش مزاحم نہیں۔ گراموفون کا موجد جس نے انسانی آوازیں کو الواح میں محفوظ کر کے حیاتِ جاودانی بخشی، وہ بھی عالم شباب ہی میں بہرا ہو گیا تھا۔ فطرت اس سے یہ ثابت کرنا چاہتی ہے کہ انسان فقط حواسِ خمسہ اور اعضاے ظاہری ہی کا مرکب نہیں۔ اصل چیز دل اور اس کی بصیرت ہے، جو ان آلات کے بغیر بھی کام کرتی ہے۔ ہر شر کو خیر میں بدلنا اور ہر

دوست جس پر خوش حالی کے بعد عسرت طاری ہو گئی تھی سستے کپڑے کا فرغل پہنے ہوئے اس کے پاس آیا۔ غالبؔ کے پاس اچھے دنوں کا ایک قیمتی چغہ باقی تھا۔ دوست کی خودداری کو ٹھیس نہ لگانے کی یہ ترکیب نکالی کہ اس کے سستے فرغل کی تعریف شروع کر دی اور کہا کہ بھائی ہمارے چغے سے بدل لو۔ ہمیں یہ بہت پسند ہے۔ غالبؔ رند و آزاد مشرب تھا، عابد نہ تھا۔ شراب پیتا تھا۔ لیکن کبھی اس نے زشت خوئی کا ثبوت نہ دیا۔ زشت خوئی سے وہ فطرتاً محفوظ تھا۔ اور وہ بھی حساس اور خوددار ہونے کی وجہ سے بہت محتاط رہتا تھا کہ کسی کی خودداری کو ٹھیس نہ لگے، کسی کی دل آزاری نہ ہو:

خیالِ خاطرِ احباب چاہیے ہر دم
انیسؔ ٹھیس نہ لگ جائے آبگینوں کو

بعض لوگ جب امیری کے بعد افلاس میں گرتے ہیں تو دولت کے ساتھ اخلاق بھی کھو بیٹھتے۔ ہیں کہتا ہے کہ بے سر و سامانی میں بھی بازیچۂ خوے زشت نہ ہونا چاہیے۔ کسی کی دل آزادی اور ضرر رسانی کے بعد۔ احساس ضمیر والے شخص کو جو پشیمانی ہوتی ہے اس کی تکلیف جگر پر خنجر پڑنے سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہ رباعی غالبؔ کی اپنی سیرت کا ایک سچا بیان ہے۔

اقبال بھی اپنی قسم کے تلمیذ الرحمن شاعر کو دیدۂ بینائے قوم کہتا ہے۔ آنکھ کا وظیفہ بینائی بھی ہے اور درد سے اشک ریزی بھی:

مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

....

دارم دل شاد و دیدۂ بینائے
وز کرہی گوشم نبود پروائے
خوب است کہ نشنوم زہر خودرائے
گلبانگِ انا ربکم الاعلائے

نقصان میں نفع کا پہلو نکالنا اسی کو کیمیائے سعادت کہتے ہیں۔

آنرا کہ ز دستِ بے زری پامال است
رسوائی نیز لازم احوال است
ما خشک لبیم و خرقہ آلودہ بہ مے
ساقی گمرش پیالۂ از غربال است

یہ رباعی کسی پہلی شرح کے تحت میں درج ہو چکی ہے۔ غریب کے چھوٹے گناہوں کو بھی دُنیا بانس پر چڑھا دیتی ہے۔ لذّت گناہ کم اور ندامت و شماتت ہمسایہ زیادہ۔ لب خشک اور دامن تر۔ امیروں کے عیوب کے لیے لوگ اچھی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں۔ دولت ان کے لیے ستارِ عیوب ہو جاتی ہے۔

Institute of Islamic Culture

The Institute of Islamic Culture was founded in 1950 with a view to presenting the ideology of Islam to the modern mind and bringing to Muslim youth a consciousness of their intellectual, cultural and spiritual heritage. Since the modern secular system of education started functioning in the Indo-Pakistan subcontinent and elsewhere in the Muslim world, it has brought about two notable consequences for Muslim youth. Firstly, a progressive decline in their self-consciousness as heirs to a great spiritual civilization with its own distinct intellectual and moral outlook, and secondly a growing scepticism and a questioning attitude towards the validity of religious truth. While a passive acceptance of prevalent beliefs, such as marked the era of our intellectual decline, has been naturally followed by a questioning spirit and is so far a welcome change introduced by the modern system of education. It also calls for proper guidance on the part of the intellectual leaders of Islam, because in the absence of healthy guidance the immature younger generation is likely to lose its way and stumble on subversive doctrines. It is one of the aims of the Institute of Islamic Culture to cater to the spirit of inquiry and questioning among the Muslim youth to make them fully conscious of their intellectual, cultural and moral heritage.

The modern scientific spirit does not accept ready made truths or proceed deductively from simple given propositions. It has brought a spirit of inductive inquiry. The result has been a clash with the religious mode of thought which takes certain propositions for granted and then proceeds deductively. To resolve this conflict between the scientific and the religious attitudes is another main objective of the Institute.

Again, the nature of human problems has changed completely since the birth of the present-day industrial civilization. People are not so much interested in the metaphysical foundation of religion or its doctrinal side now as in its attitude to social problems and the way to which it proposes to tackle them. It is one of the aims of the Institute of Islamic Culture to demonstrate that the Islamic outlook and the fundamental principles of Islam are still capable of giving a lead in the solution of human problems. Thus the Institute has taken upon itself the task of giving a progressive, rational view of Islam to explain its attitude to current problems, and to show how the political, social and economic life of Muslims can be remodeled in accordance with the basic principles and abiding values of Islam, without injury to material prosperity and technical efficiency. With this object the Institute has published, in both the Urdu and English languages, a number of books, pamphlets and treatises written by distinguished scholars explaining the fundamental truths of Islam and their application to modern social, economic, political and intellectual problems. The Institute has also published books on the cultural and religious history of Muslims. It has further published a compendium of the Holy Prophet's (pbuh) traditions, selected from the vast Hadith literature in such a way as to give an idea of the broad, liberal and tolerant teachings of the Prophet (pbuh) Besides, a few books have been published on the famous poets, mystics [illegible] thinkers of Islam like Rumi, Ghaz[illegible] Khaldun, Ibn Taimiyyah, Imam Abu Hanifa, Sayyid Ahmad Khan, Allama Shibli, Altaf Husain Hali, and Maulana Muhammad Ali Jauhar. The Institute includes within its sphere of work translations from Arabic and Persian classics and also modern Arabic and Persian literature on Islam in so far as they bear on our social and intellectual problems. The Institute also publishes a religious and literary monthly magazine in Urdu, Al-Ma'arif, in which contemporary problems are discussed from the Islamic viewpoint.

The Institute has no political or sectarian associations and cschews all controversies in these spheres. It invites the co-operation of all Muslim and non-Muslim intellectuals who are interested in Islam and desire to work for the intellectual regeneration of Muslims from a broad non-sectarian viewpoint.

2 - Club Road, La[illegible]
Ph: 042-36[illegible]